

PAUL
RICOEUR **III** TIEMPO Y
NARRACIÓN

el tiempo narrado



traducción de
AGUSTÍN NEIRA

TIEMPO Y NARRACIÓN
III

El tiempo narrado

por
PAUL RICCEUR





siglo xxi editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248 ROMERO DE TERREHOS, 04310, MÉXICO, D. F.

siglo xxi editores, s.a.

TUCUMÁN 1621, 7° N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.

MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28038, MADRID, ESPAÑA

este libro se publica con el apoyo de la
oficina del libro de la embajada de francia en méxico
y del ministerio francés de la cultura

portada de carlos palleiro

primera edición en español, 1996

cuarta reimpresión, 2009

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 978-968-23-1965-5 (obra completa)

isbn 978-968-23-2007-1 (volumen 3)

primera edición en francés, 1985

© éditions du seuil, paris

título original: *temps et récit iii: le temps raconté*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico

impreso en publimex, s.a.

calz. san lorenzo 279-32

col. estrella iztapalapa

septiembre de 2009

ÍNDICE

PRESNTACIÓN DE LA TRADUCCIÓN CASTELLANA DEL TERCER VOLUMEN, <i>por</i> MANUEL MACEIRAS	629
CUARTA PARTE EL TIEMPO NARRADO	
INTRODUCCIÓN	635
PRIMERA SECCIÓN. LA APORÉTICA DE LA TEMPORALIDAD	641
1. TIEMPO DEL ALMA Y TIEMPO DEL MUNDO El debate entre Agustín y Aristóteles	613
2. ¿TIEMPO INTUITIVO O TIEMPO INVISIBLE? Husserl frente a Kant	662
1. El aparecer del tiempo: las <i>Lecciones</i> de Husserl sobre la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo, 662; 2. La invisibilidad del tiempo. Kant, 694	
3. TEMPORALIDAD, HISTORICIDAD, INTRA TEMPORALIDAD Heidegger y el concepto "ordinario" de tiempo	718
1. Una fenomenología hermenéutica, 720; 2. Cuidado y temporalidad, 723; 3. La temporalización: por-venir, haber-sido, hacer presente, 731; 4. La historicidad (<i>Geschichtlichkeit</i>), 735; 5. La inatemporalidad (<i>Innerezeitigkeit</i>), 748; 6. El concepto "ordinario" de tiempo, 758	
SEGUNDA SECCIÓN POÉTICA DE LA NARRACIÓN. HISTORIA, FICCIÓN, TIEMPO	777
1: ENTRE EL TIEMPO VIVIDO Y EL TIEMPO UNIVERSAL EL TIEMPO HISTÓRICO	783
1. El tiempo del calendario, 784; 2. La sucesión de las generaciones: contemporáneos, predecesores y sucesores, 791. 3. Archivos, documentos, huella, 802	

2. LA NARRACIÓN DE FICCIÓN Y LAS VARIACIONES IMAGINATIVAS SOBRE EL TIEMPO	817
1. La neutralización del tiempo histórico, 818; 2. Variaciones sobre la falla entre el tiempo vivido y el tiempo del mundo, 819; 3. Variaciones sobre las aporías internas de la fenomenología, 824; 4. Variaciones imaginativas e ideal-tipos, 832	
3. LA REALIDAD DEL PASADO HISTÓRICO	837
1. Bajo el signo de lo Mismo: la "reefectuación" del pasado en el presente, 840; 2. Bajo el signo de lo Otro: ¿una ontología negativa del pasado?, 847; 3. Bajo el signo de lo Análogo: ¿una aproximación topológica?, 854	
4. MUNDO DEL TEXTO Y MUNDO DEL LECTOR	864
1. De la poética a la retórica, 868; 2. La retórica entre el texto y su lector, 875; 3. Fenomenología y estética de la lectura, 880	
5. EL ENTRECRUZAMIENTO DE LA HISTORIA Y DE LA FICCIÓN	901
1. La ficcionalización de la historia, 902; 2. La historicización de la ficción, 913	
6. RENUNCIAR A HEGEL	918
1. La tentación hegeliana, 919; 2. La imposible mediación total, 931	
7. HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA	939
1. El futuro y su pasado, 940; 2. Ser-marcado-por-el-pasado, 953; 3. El presente histórico, 973	
CONCLUSIONES	991
1. La primera aporía de la temporalidad: la identidad narrativa, 994; 2. La segunda aporía de la temporalidad: totalidad y totalización, 1002; 3. La aporía de la inescrutabilidad del tiempo y los límites de la narración, 1018	
BIBLIOGRAFÍA (volúmenes I, II y III)	1039
ÍNDICE DE NOMBRES (volúmenes I, II y III)	1057
ÍNDICE DE TEMAS (volúmenes I, II y III)	1065

PRESENTACIÓN DE LA TRADUCCIÓN CASTELLANA DEL TERCER VOLUMEN

Culmina en el volumen presente la trilogía *Tiempo y narración*,¹ obra que sintetiza y ejemplifica la tesis fundamental y permanente de la filosofía de su autor: la apuesta por el lenguaje como vehículo privilegiado para acceder a la comprensión de las experiencias fundamentales del ser humano. En obras anteriores, Ricoeur convirtió el lenguaje simbólico y metafórico en senda de largo alcance para hacer posible el acceso a parcelas de la subjetividad, inexplorables sin su concurso.² En esta trilogía, la narración, tanto la historia (vol. I) como el relato de ficción (vol. II), se confirma, con virtud y poder, para hacer comprensible la experiencia del tiempo como realidad para el hombre: la narración, "determina, articula y clarifica la experiencia temporal". En todo relato, los personajes, los episodios y la diversidad temporal adquieren unidad de sentido al ser superada su disparidad y heterogeneidad por la integración sintética en la trama narrativa. Ésta es la operación mediadora que los vertebra y les confiere significación coherente. La trama prefigura así la experiencia de un tiempo en el que pasado, presente y futuro son existencialmente coexistentes, a pesar de su incesante devenir. De este modo, la experiencia específicamente humana de la temporalidad, se configura por la mediación de la competencia de un sujeto para seguir una trama y de su capacidad para interiorizar el sentido sintético de su despliegue a lo largo del decurso temporal de una vida.

A partir de tan sugestivo presupuesto, y como asunto medular

¹ *Tiempo y narración*: I. *Configuración del tiempo en el relato histórico*; II. *Configuración del tiempo en el relato de ficción*; III. *El tiempo narrado*

Título original: *Temps et récit*, t. I: *L'intrigue et le récit historique*, París, Seuil, 1983; *Temps et récit*, t. II: *La configuration dans le récit de fiction*, París, Seuil, 1984, *Temps et récit*, t. III: *Le temps raconté*, París, Seuil, 1985.

² *Finitude et culpabilité* (II): *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1960 (trad. castellana, Madrid, Taurus, 1969). *Le conflit des interprétations*, París, Seuil, 1969 (traducido parcialmente y fraccionado, Buenos Aires, Ed. Megápolis, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975 (trad. castellana de Agustín Neira, Madrid, Castalia, 1980). Las demás obras de Ricoeur obedecen, a su vez, al mismo convencimiento que ve en el lenguaje el ámbito privilegiado de la comprensión

de este tercer volumen, Ricœur se compromete en el empeño de esclarecer cómo las *fenomenologías* del tiempo invalidan las interpretaciones *cosmológicas* de él, y viceversa. Por esto Aristóteles se confronta a San Agustín, Kant a Husserl, Heidegger a la "concepción vulgar" del tiempo, al afirmar unos que el tiempo es realidad de la conciencia y otros que pertenece al mundo. Tanto las perspectivas fenomenológicas como las cosmológicas no aproximan al tiempo específicamente humano, puesto que éste no es sólo de la conciencia ni sólo del mundo. El específicamente humano es un "tercer tiempo", entre el cosmológico y el fenomenológico, que solamente el relato, por medio de su actividad "mimética" (en el sentido aristotélico), hace comprensible, mientras que su vivencia aparece profundamente aporética para el lenguaje conceptual.

El conocimiento del sujeto al que se aproxima la narración no es sino una "identificación narrativa". Sólo "la historia narrada dice el *quién* de la acción". Preguntarse, pues, *quién* es alguien exige narrar sus obras, tanto si nos referimos a individuos como a comunidades y pueblos. Querer buscar otro camino es enmarañarse en una antinomia sin solución: o la identidad se pierde en el fenomenismo que la reduce a la diversidad de sus estados, haciendo incomprensible su permanencia, o se confina en la unidad sustancialista, incapaz de dar cuenta de los cambios. La trama narrativa, sin embargo, hace comprensible al sujeto como un *ipse*, como un "sí mismo", que unifica la heterogeneidad, los cambios y la diversidad episódica y de tiempos, integrándolos en la trama única de su vida. La identidad humana es, pues, asimilable al *ipse* y no al *idem*.

Ricœur reafirma aquí sus convicciones primeras: el conocimiento subjetivo no es consecuencia de una intuición de sí por sí mismo, sino resultado de una vida examinada, contada y retomada por la reflexión, dirigida y aplicada a los símbolos, a los textos, a las obras..., porque es en ellos donde objetivamente se manifiesta la identidad subjetiva de individuos y comunidades. En ellos, pues, encuentra la interpretación el sustento más firme para la comprensión.

Pero la "identidad narrativa" es, por sí misma, limitada. ella no agota la "ipseidad". La comprensión ontológica de la subjetividad será siempre "militante", porque queda pendiente de la hermenéutica de lenguajes, símbolos y acciones. No es posible, pues, una ontología definitiva y acabada. De eso está bien consciente el

autor, algo confirmado en toda su obra anterior. Como lo está también de la limitación de su empresa al reconocer que tampoco la competencia narrativa resuelve las aporías de la temporalidad. Pero, ante la imposibilidad de solucionarlas, las hace fecundas, ya que deduce las consecuencias peculiares de su experiencia por la conciencia.

La belleza y riqueza de este libro se prolongan en sus corolarios, saturados de consecuencias. Para Ricoeur, los límites de las formas narrativas convocan la atención hacia otras modalidades de discurso en las que se anuncia el profundo enigma de la temporalidad; hacia otros géneros en los que lo narrativo y lo no narrativo se entrelazan, como sucede en la Biblia y en muchos otros textos y lenguajes, que aproximan al esclarecimiento de vivencias legítimamente humanas pero no asimilables a las de la temporalidad narrativa. En muchos de ellos, el tiempo no aparece como paso o *éx-tasis*, sino como eterno presente. A todos esos lenguajes debe aproximarse el filósofo para ir diseñando una comprensión del hombre que, siendo en sí misma inacabable, será cada vez más amplia en la medida en que la interpretación se vaya abriendo paso a través de las múltiples formas del hablar humano.

MANUEL MACLEIRAS

Universidad Complutense, Madrid

CUARTA PARTE

EL TIEMPO NARRADO

INTRODUCCIÓN

La cuarta parte de *Tiempo y narración* intenta explicar, lo más completamente posible, la hipótesis que dirige nuestra búsqueda: que el trabajo de pensamiento *que opera* en toda configuración narrativa termina en una *refiguración* de la experiencia temporal. Según nuestro esquema de la triple relación mimética entre el orden de la narración y el orden de la acción y de la vida,¹ este poder de refiguración corresponde al tercero y último momento de la mimesis.

Esta cuarta parte consta de dos secciones. La primera intenta dar como equivalente de este poder de refiguración una *aporética de la temporalidad*, que generaliza la afirmación hecha como de paso, en el curso de la lectura del texto agustiniano, según el cual nunca ha habido fenomenología de la temporalidad que esté libre de toda aporía, ya que, por principio, no puede constituirse ninguna. Pero es preciso justificar este acercamiento al problema de la refiguración mediante la aporética de la temporalidad. Cualquiera distinto de nosotros, deseoso de abordar directamente lo que podría llamarse la narrativización secundaria de la experiencia humana, habría podido iniciar legítimamente el problema de la refiguración de la experiencia temporal por la narración recurriendo a la psicología,² a la sociología,³ a la antropología ge-

¹ Véase *Tiempo y narración*, t. I, pp. 113s.

² Los clásicos en este tema siguen siendo: P. Janet, *Le développement de la mémoire et de la notion de temps*, París, A. Chahine, 1928; J. Piaget, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, París, PUF, 1946; P. Fraisse, *Psychologie du temps*, París, PUF, 1957, 2^a ed., 1967, y *Psychologie du rythme*, París, PUF, 1974. Sobre el estado actual del problema, véase Klaus F. Riegel (ed.), *The psychology of development and history*, Nueva York y Londres, Plenum Press, 1976; Bernard S. Gorman y Alden Wessman (eds.), *The personal experience of time*, Nueva York y Londres, Plenum Press, 1977 (en particular: Wessman y Gorman, *The emergence of human awareness and concepts of time*, pp. 3-58; Klaus F. Riegel, *Towards a dialectical interpretation of time and change*, pp. 57-108). La diferencia de enfoque entre el punto de vista del psicólogo y el del filósofo consiste en que el psicólogo se pregunta cómo ciertos conceptos de tiempo aparecen en el desarrollo personal y social, mientras que el filósofo se plantea la cuestión más radical del alcance de sentido de los conceptos que sirven de guía teleológica a la psicología del desarrollo.

³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan, 1912, PUF,

nética,⁴ o a una búsqueda empírica destinada a descubrir las influencias de la cultura histórica y de la literaria (en la medida en que predomina en ellas el componente narrativo) sobre la vida cotidiana, sobre el conocimiento de sí y del otro, sobre la acción individual y colectiva. Pero si no quería limitarse a una observación trivial, semejante estudio hubiera exigido medios de investigación y de análisis psicosociológicos de los que no dispongo. Además del motivo de incompetencia que acabo de citar, quisiera justificar el orden que voy a seguir, al recurrir a la consideración filosófica que efectivamente lo ha motivado. Para que se pueda hablar correctamente de experiencia temporal, es preciso no limitarse a describir los aspectos implícitamente temporales presentes en la remodelación de la conducta por la narratividad. Es preciso ser más radical y esclarecer las experiencias en las que el tiempo como tal es tematizado, lo que no puede hacerse sin introducir, junto con la historiografía y la narratología, al tercer protagonista del debate, la fenomenología de la conciencia del tiempo. En realidad, esta consideración nos ha guiado desde la primera parte, cuando hemos hecho preceder el estudio de la *Poética* de Aristóteles de una interpretación de la concepción agustiniana del tiempo. Desde ese momento, el curso de los análisis de la cuarta parte estaba fijado. El problema de la refiguración de la experiencia temporal no podía limitarse ya a una psicología de las influencias de la narratividad sobre la conducta humana. Debía asumir los riesgos más serios de una discusión específicamente filosófica, cuyo reto es saber si —y cómo— la operación narrativa, retomada en toda su amplitud, ofrece una “solución”, no ya especulativa, sino *poética*, a las aporías que nos han parecido inseparables del análisis agustiniano del tiempo. Por eso, el problema de la refiguración del tiempo por la narración se encuentra empujado hacia una vasta confrontación entre la *aporética de la temporalidad* y la *de la narratividad*.

Pero esta formulación no es válida si antes, lejos de limitarnos a las enseñanzas extraídas del libro XI de las *Confesiones*, intentamos verificar la tesis de la aporicidad de principio de la fenome-

1968, M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Alcan, 1925, y *Mémoire et société*, obra póstuma, PUF, 1950, reeditada con el título *La mémoire collective*, París, PUF, 1968; G. Gurwitsch, *La multiplicité des temps sociaux*, París, CDDU, 1958.

⁴ A. Jacob, *Temps et langage. Essai sur les structures du sujet parlant*, París, Armand Colin, 1967.

nología del tiempo sobre los dos ejemplos canónicos de la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo en Husserl y de la fenomenología hermenéutica de la temporalidad en Heidegger.

Por eso, dedicaremos íntegramente la primera sección a la *aporética de la temporalidad*. No decimos que esta aporética deba asignarse, *en tanto tal*, a una u otra fase de la *mimesis* de acción (y de la dimensión temporal de ésta): es obra de un pensamiento reflexivo y especulativo que, de hecho, se ha desarrollado sin tener en cuenta una teoría determinada de la narración. Sólo la *réplica* de la poética de la narración —tanto histórica como de ficción— a la aporética del tiempo atrae a esta última al espacio de gravitación de la triple mimética, en el momento en que ésta franquea el umbral entre la configuración del tiempo *en* la narración y su refiguración *por* la narración. En este sentido, constituye, según la expresión anteriormente elegida a propósito, una *entrada* en el problema de la refiguración.

De esta apertura, como se dice en el juego de ajedrez, proviene toda la orientación posterior del problema de la refiguración del tiempo por la narración. Determinar el estatuto filosófico de la refiguración es examinar los recursos de creación por los que la actividad narrativa responde y corresponde a la aporética de la temporalidad. Dedicaremos la segunda sección a esta exploración.

Los cinco primeros capítulos de esta sección se centran en la principal dificultad creada por la aporética: la irreducibilidad mutua, incluso la ocultación recíproca, de una perspectiva puramente fenomenológica sobre el tiempo y de una perspectiva opuesta que, por brevedad, llamo cosmológica. El problema estará en saber de qué recursos dispone la poética de la narración para, si no resolver, al menos hacer trabajar la aporía. Nos guiaremos por la disimetría que se abre entre el relato histórico y el de ficción en cuanto al alcance referencial y a la pretensión de verdad de cada uno de los dos grandes modos narrativos. En efecto, sólo el relato histórico intenta remitir a un pasado "real", o efectivamente sucedido. La ficción, en cambio, se caracteriza por una modalidad referencial y una pretensión de verdad próximas a las que he explorado en el séptimo estudio de *La metáfora viva*. Pero el problema de la relación con lo "real" es insoslayable. La historia no puede dejar de interrogarse acerca de su relación con un pasado realmente sucedido, así como no puede prescindir de preguntarse —como ha mostrado la segunda parte de *Tiempo y na-*

nación — acerca de la relación entre la explicación en historia con la forma de la narración. Pero si el problema es insoslayable, puede reformularse en términos distintos a los de la referencia, que dependen de un tipo de investigación cuyos contornos ha delimitado Frege. La ventaja de un acercamiento que relaciona la historia y la ficción, frente a las aporías de la temporalidad, es que incita a reformular el problema clásico de la referencia a un pasado que fue “real” (a diferencia de las entidades “irreales” de la ficción) en términos de refiguración, y no viceversa. Esta reformulación no se limita a un cambio de vocabulario, en la medida en que señala la subordinación de la dimensión epistemológica de la referencia a la dimensión hermenéutica de la refiguración. En efecto, el problema de la relación entre la historia y el pasado ya no pertenece al mismo plano investigativo que el de su relación con la narración, aunque la epistemología del conocimiento histórico incluya en su campo la relación entre explicación y testimonios, documentos, archivos, y derive de tal relación la conocida definición de François Simiand, que hace de la historia un conocimiento por huellas. El problema del propio sentido de esta definición se plantea en una reflexión de segundo grado. La historia, en cuanto búsqueda, se detiene en el documento como cosa dada, aun cuando cleve al rango de documento huellas del pasado que no estaban destinadas a construir un relato histórico. La invención documental es, pues, también un problema de epistemología. Ya no lo es tal el problema de saber lo que significa el objetivo por el que, al inventar documentos —en el doble sentido del término inventar—, la historia tiene conciencia de relacionarse con acontecimientos “realmente” sucedidos. Precisamente en esta conciencia, el documento se hace *huella*, esto es, como diremos de modo más explícito en su momento, a la vez un resto y un signo de lo que fue y ya no es. Corresponde a la hermenéutica interpretar el sentido de este objetivo *ontológico*, por el que el historiador, basándose en documentos, intenta alcanzar lo que fue y ya no es. Para decirlo con un lenguaje más familiar, ¿cómo interpretar la pretensión de la historia, cuando construye su relato, de construir algo del pasado? ¿Qué nos autoriza a pensar la construcción como reconstrucción? Esperamos hacer avanzar simultáneamente los dos problemas de la “realidad” y de la “irrealidad” en la narración cruzando este problema con el de la “irrealidad” de las entidades de ficción. Digamos enseguida que la mediación opera-

da por la lectura entre el mundo del texto y el del lector será examinada dentro de este marco, como ya se ha anunciado al final de la primera parte de *Tiempo y narración*. Por este camino, buscaremos en particular el verdadero equivalente, por parte de la ficción, de lo que llamamos la "realidad" histórica. En esta fase de la reflexión, se superará definitivamente el lenguaje de la referencia, todavía presente en *La metáfora viva*: la hermenéutica de lo "real" y de lo "irreal" desborda el marco asignado por la filosofía analítica al problema de la referencia.

Dicho esto, el reto de estos cinco capítulos será reducir progresivamente la separación existente entre los objetivos ontológicos de la historia y de la ficción, hasta hacer justicia a lo que, en *Tiempo y narración I*, llamábamos aún la referencia cruzada de la historia y de la ficción, operación que consideramos como el reto principal, aunque no único, de la refiguración del tiempo por la narración.⁵ Justificaré, en la introducción a la segunda sección, la estrategia seguida para conducir la máxima separación entre los respectivos objetivos ontológicos de los dos grandes modos narrativos hasta una íntima fusión en el trabajo concreto de refiguración del tiempo. Por el momento, me limito a indicar que construiré gradualmente la solución al problema llamado de la referencia cruzada (capítulo 5) entrecruzando efectivamente los apartados consagrados, respectivamente, a la historia (capítulos 1 y 3) y a la ficción (capítulos 2 y 4).

Los dos últimos se dedicarán a una ampliación del problema, suscitado por una aporía más severa que la de la discordancia entre las perspectivas fenomenológica y cosmológica sobre el tiempo: la de la unicidad del tiempo. En efecto, todas las fenomenologías admiten, con Kant, que el tiempo es un singular colectivo, sin lograr quizá dar una interpretación fenomenológica de este axioma. La cuestión consistirá entonces en saber si el problema, de origen hegeliano, de la *totalización* de la historia no responde, por parte de la narración, a la aporía de la unicidad del tiempo. En este estadio de nuestra investigación, el término "historia" comprenderá no sólo la historia narrada —tanto según el modo histórico como según el de la ficción— sino también la historia hecha y sufrida por los hombres. Con esta cuestión, la hermenéutica aplicada al objetivo ontológico de la conciencia histó-

⁵ *Tiempo y narración*, t. I, pp. 146-148.

rica adquirirá su mayor amplitud. Sobrepasará, definitivamente, prolongándolo, el análisis de la *intencionalidad histórica* de la segunda parte de *Tiempo y narración I*.⁶ Este análisis se apoyaba también en los objetivos de la "búsqueda" histórica como proceso de conocimiento. La cuestión de la totalización de la historia concierne a la *conciencia* histórica, en el doble sentido de conciencia de *hacer* la historia y conciencia de *pertenecer* a la historia. La refiguración del tiempo por la narración sólo se habrá llevado a su término cuando la cuestión de la totalización de la historia, en el sentido amplio del término, se haya unido a la de la refiguración del tiempo realizada *conjuntamente* por la historiografía y el relato de ficción.

Una nueva lectura del conjunto de los análisis desarrollados en los tres volúmenes de *Tiempo y narración* abrirá el camino a la expresión de un último escrúpulo: ¿habremos agotado la aporética del tiempo con el examen del conflicto entre las perspectivas fenomenológica y cosmológica sobre el tiempo, y con el examen complementario de las interpretaciones del axioma de unicidad del tiempo? ¿No habremos rozado repetidas veces otra aporía del tiempo, más profundamente recortada que las dos anteriores, sin ser objeto de un tratamiento distinto? Y esta aporía, ¿no orienta hacia límites internos y externos de la narratividad, que no serían reconocidos sin esta última confrontación entre la aporética del tiempo y la de la narración? En una conclusión, en forma de advertencia final, examino este asunto.

⁶ *Ibid.*, pp. 148-154.

PRIMERA SECCIÓN: LA APORÉTICA DE LA TEMPORALIDAD

Inicio este último volumen definiendo mi posición respecto a la fenomenología del tiempo, ese tercer protagonista, junto con la historiografía y el relato de ficción, de la conversación triangular evocada a propósito de *mimesis III*.¹ No podemos sustraernos a esta exigencia puesto que nuestro estudio descansa en la tesis de que la composición *narrativa*, tomada en toda su extensión, constituye una respuesta al carácter *aporético* de la *especulación* sobre el tiempo. Pero este carácter no queda suficientemente establecido sólo con el ejemplo del libro XI de las *Confesiones* de Agustín. Así, el afán por aplicar al argumento central de la primera parte el precioso hallazgo de Agustín, es decir, la estructura discordante-concordante del tiempo, no ha permitido evaluar las aporías que son el precio de este descubrimiento.

Insistir en las aporías de la concepción agustiniana del tiempo, antes de mostrar las que aparecen en algunos de sus sucesores, no es negar la importancia de su descubrimiento. Muy al contrario, es señalar, con un primer ejemplo, ese rasgo tan singular de la teoría del tiempo de que todo progreso obtenido por la fenomenología de la temporalidad debe pagar su progresión con el precio, cada vez más elevado, de una aporicidad creciente. La fenomenología de Husserl, la única que reivindica con razón el título de fenomenología *pura*, verificará sin duda esta ley desconcertante. La fenomenología hermenéutica de Heidegger, pese a su ruptura profunda con una fenomenología de la *conciencia íntima* del tiempo, tampoco escapa a la regla, sino que añade sus propias dificultades a las de sus dos ilustres predecesores.

¹ Véase t. I, pp. 130-161. ¿Hace falta recordar lo que se ha dicho antes sobre la relación entre la aporética del tiempo y la poética del relato? Si la segunda pertenece por derecho al ciclo de la *mimesis*, la primera incumbe a un pensamiento reflexivo y especulativo autónomo. Pero, en la medida en que formula la pregunta a la que la poética ofrece una respuesta, la lógica de la pregunta y de la respuesta instaura una relación privilegiada entre la aporética del tiempo y la mimética del relato.

1. TIEMPO DEL ALMA Y TIEMPO DEL MUNDO

El debate entre Agustín y Aristóteles

El principal fracaso de la teoría agustiniana es el de no haber logrado *sustituir* la concepción cosmológica del tiempo por la psicológica, pese al irrecusable progreso que representa esta psicología respecto a cualquier cosmológica del tiempo. La aporía consiste precisamente en que la psicología se añade legítimamente a la cosmológica, pero sin poder desplazarla y sin que ni una ni otra, tomadas separadamente, ofrezcan una solución satisfactoria a su insostenible disenso.¹

Agustín no refutó la teoría esencial de Aristóteles, la de la prioridad del movimiento sobre el tiempo, aunque aportó una solución duradera al problema dejado en suspenso por el aristotelismo: el de la relación entre el alma y el cuerpo. Tras Aristóteles, se perfila toda una tradición cosmológica, según la cual el tiempo nos circunscribe, nos envuelve, nos domina, sin que el alma tenga poder de engendrarlo. Mi convencimiento es que la dialéctica entre la *intentio* y la *distentio animi* es incapaz de engendrar por sí sola este carácter imperioso del tiempo; y que, paradójicamente, contribuye incluso a *ocultarlo*. El momento preciso del fracaso es aquel en que Agustín intenta derivar únicamente de la *distensión* del espíritu el principio mismo de la extensión y de la medida del tiempo. A este respecto, hay que rendir homenaje a Agustín por no haber dudado nunca sobre la convicción de que la *medida* es una propiedad auténtica del tiempo y por no haber dado cabida a lo que sería luego la doctrina principal de Bergson en el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, la tesis de que el tiempo se hace mensurable por una extraña e incomprensible contaminación de éste por el espacio. Para Agustín, la división del tiempo en días y años, y la capacidad, familiar a cualquier retórico de la Antigüedad, de comparar entre sí sílabas largas y breves, designan

¹ El progreso de la fenomenología del tiempo, con Husserl y Heidegger, revelará retrospectivamente otros límites más ocultos del análisis agustiniano, cuya solución suscitará, a su vez, aporías más graves

propiedades del propio tiempo.² La *distentio animi* es la posibilidad misma de la medida del tiempo. En consecuencia, la refutación a la tesis cosmológica dista mucho de constituir una digresión en la argumentación rigurosa de Agustín. Constituye un eslabón indispensable. Pero esta refutación está mal entablada desde el principio: "Oí decir a un hombre instruido que los movimientos del Sol y de la Luna constituían el tiempo mismo; y no estuve de acuerdo" (*Confesiones*, XI, 23, 29).³ Por esta identificación simplista del tiempo con el movimiento circular de los dos principales astros errantes, Agustín pasaba al lado de la tesis infinitamente más sutil de Aristóteles, según la cual el tiempo, sin ser el propio movimiento, es "algo del movimiento" (*ti tes kineseos*; *Física*, IV, 11, 219 a 10). Al mismo tiempo, se obligaba a buscar en la *distensión* del espíritu el principio de la extensión del tiempo. Pero los argumentos por los que cree haberlo logrado no pueden sostenerse. La hipótesis según la cual *todos* los movimientos —el del Sol, como el del alfarero o el de la voz humana— podrían variar y por lo tanto acelerarse, retardarse, incluso interrumpirse, sin que los intervalos de tiempo sean alterados, es impensable, no sólo para un griego, para quien los movimientos siderales eran absolutamente invariables, sino también para nosotros hoy, aunque sepamos que los movimientos de la Tierra alrededor del Sol no son absolutamente regulares y debemos diferir siempre para más adelante la búsqueda del reloj absoluto. Las mismas correcciones que la ciencia ha aportado continuamente a la noción de "día" —como unidad *fija* en el cómputo de los meses y de los años— atestiguan que la búsqueda de un *movimiento absolutamente regular* sigue siendo la idea rectora de cualquier medida del tiempo. Por eso, no es del todo cierto que un día seguiría siendo lo que llamamos "un día" si no fuese medido por el movimiento del Sol.

Es exacto decir que Agustín no pudo evitar totalmente la refe-

² Veremos después que una teoría del tiempo instruida por la inteligencia narrativa no puede evitar el problema de un tiempo medible, aunque no pueda contentarse con esto.

³ Sobre las diversas identificaciones de este "hombre instruido", véase Meijering (citado en *Tiempo y narración*, t. 1, p. 41, n. 1); se consultará también J. F. Callahan, "Basil of caesarea, a new source of st. Augustine's theory of time", *Harvard studies in classical philology*, núm. 63 (1958), pp. 437-454; véase igualmente A. Solignac (citado en *Tiempo y narración*, t. 1, p. 41, n. 1), "Nota complementaria" núm. 18, p. 586.

rencia al movimiento para medir los intervalos de tiempo. Pero se esforzó en despojar esta referencia de toda función constitutiva y reducirla a una función puramente pragmática: como para el Génesis, los astros no son más que luminarias que marcan los tiempos, los días y los años (*Confesiones*, XI, 23, 29). Es cierto que no se puede decir cuándo comienza un movimiento y cuándo termina si no se ha señalado (*notare*) el lugar del que parte y al que llega el cuerpo en movimiento; pero —observa Agustín— la cuestión de saber en “cuánto tiempo” se ha efectuado el movimiento del cuerpo desde un punto dado a otro no halla respuesta en la consideración del propio movimiento. Así, cambia bruscamente de dirección el recurso a las “marcas” que el tiempo toma del movimiento. La lección que Agustín saca de ello es que el tiempo es algo distinto del movimiento: “El tiempo no es, pues, el movimiento de un cuerpo” (XI, 24, 31). Aristóteles habría sacado la misma conclusión, pero ésta no habría constituido más que la cara negativa de su argumento principal: que el tiempo es algo del movimiento, aunque no es el movimiento. Agustín, en cambio, no podía percibir la otra cara de su propio argumento, ya que se limitó a refutar la tesis menos elaborada, aquella en que el tiempo es identificado sin más con el movimiento del Sol, de la Luna y de los astros. Desde ese momento estaba condenado a sostener la apuesta imposible de encontrar en la *espera* y en el *recuerdo* el principio de su propia medida: así, hay que decir, según él, que la espera se acorta cuando las cosas esperadas se acercan, y que el recuerdo se alarga cuando las cosas rememoradas se alejan, y que, cuando digo un poema, el paso por el presente hace que el pasado se acrecienta con la cantidad que se quita al futuro. Hay, pues, que preguntarse con Agustín *lo que aumenta y lo que disminuye*, y cuál es la unidad *fija* que permite comparar entre sí duraciones variables.¹

Desgraciadamente, la dificultad de comparar entre sí duraciones sucesivas sólo es diferida un grado: no se ve qué acceso *directo*

¹ Agustín da una única respuesta a las dos preguntas: cuando comparo entre sí sílabas largas y sílabas breves, “no mido [pues] las sílabas mismas, que ya no existen, sino algo en mi memoria, que allí permanece fijo” (*quod fixum manet*, XI, 27, 35). La noción de una unidad fija es planteada al tiempo implícitamente: “La impresión (*affectionem*) que las cosas, al pasar, marcan en ti [mi espíritu] permanece ahí (*manet*) cuando han pasado y ésa es la que mido mientras está presente, no las cosas que pasaron para producirla” (*ibid.*, 36).

se puede tener a estas *impresiones* que supuestamente permanecen en el espíritu. ni, sobre todo, cómo podrían proporcionar la medida *fija* de comparación que se prohíbe exigir al movimiento de los astros. El fracaso de Agustín en derivar el principio de la medida del tiempo sólo de la distensión del espíritu nos invita a abordar el problema del tiempo por su otro extremo, la naturaleza, el universo, el mundo (expresiones que, provisionalmente, consideramos como sinónimas, a condición de distinguirlas posteriormente, como lo haremos con sus antónimos a los que, por el momento, llamamos indiferentemente alma, espíritu, conciencia). Mostraremos luego cuán importante es para una teoría narrativa dejar libres los *dos* accesos al problema del tiempo: por el lado del espíritu y por el del mundo. La aporía de la narratividad, a la que responde de diversas maneras la operación narrativa, consiste precisamente en la dificultad que hay en mantener a un tiempo los dos extremos de la cadena: el tiempo del alma y el tiempo del mundo. Por eso, hay que ir hasta el fondo de este callejón sin salida, y confesar que la teoría psicológica y la cosmológica del tiempo *se ocultan* recíprocamente, en la misma medida en que *se implican* entre sí.

Para mostrar el tiempo del mundo desconocido por el análisis agustiniano, escuchemos a Aristóteles y dejemos que resuenen, tras Aristóteles, palabras más antiguas, cuyo sentido no domina el propio Estagirita. Merece seguirse paso a paso el desarrollo en tres etapas del argumento que desemboca en la definición aristotélica del tiempo en el libro IV de la *Física* (219 a 34-35).⁵ El argumento plantea que el tiempo es relativo al movimiento, sin con-

⁵ Adopto la interpretación de Paul F. Conen, *Die Anthone des Aristoteles*, Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964, según la cual el tratado sobre el tiempo (*Física*, IV, 10-14) tiene como núcleo un breve tratado (218 b 9-219 b 2) cuidadosamente construido en tres momentos, con una serie de pequeños tratados, unidos al argumento central por un débil vínculo, y que responde a problemas discutidos en la escuela o por los contemporáneos: el problema de la relación entre el alma y el tiempo, y el del instante, forman parte de estos importantes anexos. Victor Goldschmidt, en su estudio, tan metódico y brillante como siempre, titulado *Temps physique et temps tragique chez Aristote* (París, J. Vrin, 1982), intenta unir los análisis que siguen a la definición del tiempo mediante un vínculo más sólido con el núcleo de esta definición. Sin embargo, enseguida reserva un destino aparte (pp. 147-189): tendremos muy en cuenta, en su momento, las sugerencias contenidas en estas páginas magistrales. Para el libro IV de la *Física*, cito la traducción de Victor Goldschmidt. Para los demás, empleo la traducción de H. Carteron (París, Les Belles Lettres, 2a. ed. 1952).

fundirse con él. Por eso, el tratado sobre el tiempo permanece anclado en la *Física*, de tal modo que la originalidad del tiempo no lo eleva al rango de "principio", dignidad a la que sólo accede el cambio, que incluye el movimiento local.⁶ Esta preocupación por no comprometer la primacía del movimiento sobre el tiempo está inscrita en la propia definición de *Naturaleza* al comienzo de *Física II*: "La naturaleza es un principio (*arjé*) y una causa (*aitia*) de movimiento y de reposo para la cosa en la que reside inmediatamente, por esencia y no por accidente" (192 b 21-23). Que el tiempo no es el movimiento (218 b 21 - 219 a 10),⁷ Aristóteles lo había dicho antes que Agustín: el cambio (el movimiento) está siempre en la cosa que cambia (movida), mientras que el tiempo está en todas partes y en todo igualmente; el cambio puede ser lento o rápido, mientras que el tiempo no puede implicar la velocidad, so pena de tener que definirse por sí mismo, pues la velocidad implica el tiempo.

En cambio, merece atención el argumento que sostiene que el tiempo no existe *sin* el movimiento, y que destruye la pretensión de Agustín de fundar la medida del tiempo sólo en la distensión del espíritu: "Percibimos juntos el movimiento y el tiempo [...] Y, al contrario, cuando parece que ha transcurrido cierto tiempo, simultáneamente parece que se ha producido también un movimiento" (219 a 3-7). El argumento no pone el acento principal en la actividad de percepción y de discriminación del pensamiento y, más generalmente, en las condiciones subjetivas de la conciencia del tiempo. El término acentuado sigue siendo el movimiento: si la percepción del tiempo no puede prescindir de la del movimiento, es la existencia misma del tiempo la que no puede prescindir de él. La conclusión de la primera fase del argumento lo confirma en su conjunto: "Está, pues, claro que el tiempo no es el movimiento ni existe sin el movimiento" (219 a 2). Esta dependencia del tiempo respecto al cambio (movimiento) es una especie de hecho primitivo, y la tarea posterior consistirá en insertar, de alguna forma, la distensión del alma en este "algo del movi-

⁶ *Física*, III, 1-3.

⁷ Esta tesis negativa es tratada con el título de "Esclarecimientos previos" por V. Goldschmidt (*op. cit.*, pp. 22-29) que, a diferencia de P. F. Conon, hace comenzar la definición sólo en 219 a 11. En cuanto a este pequeño problema de subdivisión del texto, el propio Goldschmidt aconseja "no empeñarse en ser más precisos que el autor, si no se quiere caer en la pedantería" (p. 22).

miento". La dificultad central del problema deriva de esto. Pues no se ve, a primera vista, cómo podría conciliarse la distensión del alma con un tiempo que se define en primera instancia como "algo del movimiento" (219 a 9-10).

Sigue la primera fase de la construcción de la definición del tiempo: la aplicación al tiempo de la relación entre el antes y el después, por traslación de la magnitud en general,⁸ pasando por el espacio y el movimiento. Para preparar el argumento, Aristóteles plantea previamente la relación de analogía que existe entre las tres unidades continuas: la magnitud, el movimiento y el tiempo; por un lado, "el movimiento sigue (*akoluthet*) a la magnitud" (219 a 10); por otro, la analogía se extiende del movimiento al tiempo "en virtud de la correspondencia entre el tiempo y el movimiento" (219 a 17).⁹ Pero ¿qué es la continuidad si no la posibilidad de dividir hasta el infinito una magnitud?¹⁰ Respecto a la relación entre el antes y el después, ésta consiste en la relación de orden que resulta de tal división continua. Así, la relación entre el *antes* y el *después* no está en el tiempo sólo porque está en el movimiento, y está en el movimiento sólo porque está en la magnitud: "Si el antes y el después están en la magnitud, necesariamente deben estar en el movimiento también, por analogía con la magnitud. Pero en el tiempo existen también el antes y el después, en virtud de la correspondencia entre el tiempo y el movimiento" (219 a 15-18). La segunda fase del argumento termina así: el tiempo —se ha dicho antes— es algo del movimiento. ¿Qué del movimiento? El antes y el después en el movimiento. Cualesquiera que sean las dificultades que encontramos para fundar el antes y el después sobre una relación de orden que depende de la magnitud en cuanto tal, y para transferirla por analogía de la magnitud al movimiento y de éste al tiempo, el núcleo del argumento no deja duda alguna: la *sucesión*, que no es otra cosa que el antes y el después en el tiempo, no es una sucesión absolutamente primera; procede, por analogía, de una relación de

⁸ Sobre la magnitud, cf *Metafísica*, Δ 13 (*poson ta mebelon*), y *Categorías*, G

⁹ Sobre el verbo "seguir", véase V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 32: "El verbo *akoluthet*... no siempre indica una relación de dependencia de sentido único: puede designar tanto una concomitancia como una consecución." Además, se dice más adelante que movimiento y tiempo "se determinan recíprocamente" (320 b 16, 23-24): "No se trata, pues, de dependencia ontológica, sino del recíproco acompañamiento de determinaciones" (*op. cit.*, p. 33).

¹⁰ *Física*, vi, 2, 232 b 24-25, y *Metafísica*, Δ 13.

orden que está en el mundo antes de estar en el alma.¹¹ Tropezamos, una vez más, con un irreductible: cualquiera que sea la contribución del espíritu a la aprehensión del antes y del después¹² —y, añadiremos, por más que el espíritu construya sobre esta base gracias a su actividad narrativa—, halla la sucesión en las cosas antes de retomarla en sí mismo; comienza por padecerla e incluso por sufrirla, antes de construirla.

La tercera fase de la definición aristotélica del tiempo es enteramente decisiva para nuestro propósito; completa la relación entre el antes y el después mediante la relación *numérica*; con la introducción del *número*, la definición del tiempo se completa: "Pues esto es el tiempo: el número del movimiento según el antes y el después" (219 b 2).¹³ Una vez más, el argumento descansa en un rasgo de la percepción del tiempo, es decir, en la distinción por el pensamiento de dos extremidades y de un intervalo; por lo tanto, el alma declara que hay dos instantes, y los intervalos delimitados por estos instantes pueden contarse. En un sentido, es decisivo el corte del instante, en cuanto acto de la inteligencia: "Pues, sin duda, lo que viene determinado por el instante aparece como la esencia del tiempo; y así lo tomamos nosotros" (219 a 29). Pero no por eso es debilitada la función privilegiada del movimiento. Si bien es cierto que se necesita un alma para determinar el instante —más exactamente, para distinguir y contar dos ins-

¹¹ La referencia a la actividad del alma, una vez más, no debe alejarnos del camino; es cierto que no sabríamos discernir el antes y el después, ni en el tiempo ni en el movimiento, sin una actividad de discriminación que depende del alma: "Llegamos al conocimiento del tiempo, una vez que hemos determinado el movimiento, utilizando, para esta determinación, el antes y el después, y decimos que ha transcurrido un tiempo cuando captamos en el movimiento una percepción del antes y del después" (219 a 22-24); el argumento, sin embargo, no quiere subrayar los verbos "conocer", "determinar", "percibir", sino la prioridad del antes y del después, propios del movimiento, en relación con el antes y el después, propios del tiempo. El orden de prioridad señalado en el plano del conocer muestra sólo el mismo ordenamiento en el plano de las cosas mismas: en primer lugar, la magnitud, luego el movimiento, luego el tiempo (gracias a la mediación del lugar): "En cuanto al antes y al después, están originariamente en el lugar. Pero están ahí por posición" (219 a 14).

¹² Es este aspecto el que subraya constantemente Joseph Moreau en *L'espace et le temps selon Aristote*, Ed. Antenor, 1965.

¹³ J. F. Callahan, en *Four views of time in ancient philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 1948), observa que, en la definición del tiempo, el número se añade al movimiento como la forma a la materia. La inclusión del número en la definición del tiempo es, en el sentido preciso del término, *esencial* (*ibid.*, pp. 77-82).

tantes— y para comparar entre sí los intervalos sobre la base de una unidad fija, en cualquier caso la percepción de las diferencias se funda en la de las continuidades de magnitud y de movimiento y sobre la relación de orden entre el antes y el después, la cual “sigue” el orden de derivación entre los tres *continuos* analogados. Así, Aristóteles puede precisar que lo que importa para la definición del tiempo no es el número numerado, sino “numerable”, el cual se dice del movimiento antes de decirse del tiempo.¹⁴ De esto se deriva que la definición aristotélica del tiempo —“el número del movimiento según el antes y el después” (219 b 2)— no implica referencia *explícita* al alma, a pesar de remitir, en cada fase de la definición, a operaciones de percepción, de discriminación y de comparación que no pueden ser sino las de un alma.

Diremos luego a qué precio —que no puede ser más que un retorno del movimiento pendular, desde Aristóteles hasta Agustín— podría hacerse emerger la fenomenología de la “conciencia del tiempo” implícita, si no en la *definición* aristotélica del tiempo, al menos en la *argumentación* que conduce a ella. En realidad, Aristóteles es el primero en reconocer, en uno de sus pequeños tratados anexos, que es “embarazosa” la cuestión de saber si “sin alma, habría o no tiempo” (223 a 21-22). ¿No hace falta un alma —mejor, una inteligencia— para contar y, antes, para percibir, discriminar y comparar?¹⁵ Para comprender esta negativa de Aristóteles a incluir en la definición de tiempo cualquier determinación noética, es importante llegar hasta el fin de las exigencias que hacen que la fenomenología del tiempo, sugerida por esta actividad noética del alma, no pueda desplazar el eje principal de un análisis que sólo concede alguna originalidad al tiempo, a condición de no cuestionar su dependencia general respecto al movi-

¹⁴ Sobre la distinción entre numerado y numerable, véase P. F. Conen, *op. cit.*, pp. 53-58, y V. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁵ Aristóteles está de acuerdo en ello. Pero, apenas admitida esta concesión, vuelve enseguida a la carga: “Pero eso no impide que el tiempo exista como susstrato, de igual modo que el movimiento puede muy bien existir sin el alma” (223 a 27-28). Puede entonces concluir, como lo hace anteriormente, que “el antes y el después existen en el movimiento, y son ellos los que constituyen el tiempo, en cuanto que son numerables” (223 a 28). Con otras palabras, si hace falta un alma para contar *efectivamente*, en cambio, el movimiento basta por sí solo para definir lo numerable, el cual es “algo del movimiento” que llamamos tiempo. La actividad noética puede así permanecer implícita gracias a la *argumentación*, sin estar incluida en la *definición* propiamente dicha del tiempo.

miento. ¿Cuáles son estas exigencias? Son los requisitos, ya presentes en la definición inicial del cambio (y del movimiento), que enraizan a éste en la *physis*, su principio y su causa. Ella, la *physis*, al sostener el dinamismo del movimiento, preserva la dimensión más que humana del tiempo. Pero, para restituir toda la profundidad a la *physis*, no hay que olvidar lo que Aristóteles conscriba de Platón, pese al progreso que su filosofía del tiempo representa respecto a la de su maestro.¹⁶ Más aún, hay que escuchar, desde

¹⁶ El *Timeo* merece ser evocado en este momento de nuestra meditación, ya que el tiempo no encuentra su lugar original en el alma, sino en el alma del mundo, y recibe como finalidad última la de hacer el mundo "más semejante aún a su modelo" (37 c). ¿A qué cosa, pues, viene añadido el tiempo por el gesto del demiurgo en esta "fábula verosímil"? ¿Qué toque de perfección añade al orden del mundo al que viene a coronar? El primer rasgo notable del alma del mundo es que su estructura une, antes que cualquier fenomenología del tiempo, el cosmológico y el psicológico, el automovimiento (como en el *Falón*, el *Falón* y las *Leyes*) y el saber (*logos*, *episteme*, e incluso *doxa* y *justas* "sólidos y verdaderos"). Segundo rasgo aún más notable, lo que el tiempo viene a perfeccionar, es una constitución ontológica altamente dialéctica, ligada por una serie de "mezclas", cuyos términos son la existencia indivisible y la existencia divisible, lo Mismo indivisible y lo Mismo divisible, la diferencia indivisible y la diferencia divisible (se encontrará en F. M. Cornford, *Plato's cosmology, the Timaeus of Plato, translated with a running commentary*, Londres, Kegan Paul, Nueva York, Harcourt, Brace, 1937, pp. 59-67, un diagrama de esta constitución ontológica muy compleja, que Luc Brisson retoma en *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, un commentaire systématique du Timée de Platon* [París, Klincksieck, 1974, p. 275], para ofrecer una traducción bastante esclarecedora de este difícil pasaje). Luc Brisson puede reconstruir así toda la estructura del *Timeo* bajo el signo de la polaridad de lo Mismo y de lo Otro, colocando así las bases de la filosofía del tiempo al mismo nivel que la dialéctica de los "grandes géneros" del *Sofista*. Añadamos un último rasgo que distancia un peldaño suplementario: la ontología del tiempo de cualquier psicología humana son relaciones armónicas muy elaboradas (divisiones, intervalos, puntos medios, relaciones proporcionales) que presiden la construcción de la esfera armilar, con su círculo de lo Mismo, su círculo de lo Otro, y sus círculos interiores. ¿Qué añade el tiempo a esta estructura dialéctico-matemática compleja? En primer lugar, sella la unidad de los movimientos del gran reloj celeste; por este motivo, es un singular ("Cierta imitación móvil de la eternidad", 37 d), en segundo lugar, gracias al engarce (Cornford traduce muy acertadamente el *anallage* de 37 d, no por imagen, sino por "a share brought into being for the everlasting gods", es decir, los planetas, *op. cit.*, pp. 97-101) de los planetas en sus lugares apropiados, la partición del único tiempo en días, meses y años, en una palabra, la medida. De ahí la segunda definición del tiempo. "Una imagen eterna que progresa según los números" (37 d). Cuando todas las revoluciones astrales, habiendo igualado sus velocidades, han vuelto al punto inicial, entonces se puede decir que "el número perfecto del tiempo ha cumplido el año perfecto" (38 d). Este perpetuo retorno constituye la aproximación más estricta

el momento en que viene desde más allá de Platón, la palabra invencible que, antes que toda nuestra filosofía y pese a toda nuestra fenomenología de la conciencia del tiempo, enseña que no producimos el tiempo, sino que él nos rodea, nos envuelve y nos domina con su temible poder: ¿cómo no pensar ahora en el conocido fragmento de Anaximandro sobre el poder del tiempo, en el que las alternancias de las generaciones y de las corrupciones se ven sometidas al "orden fijo del tiempo"?¹⁷

Un eco de esta lejana voz se escucha todavía en Aristóteles, en algunos de los pequeños tratados que el redactor de la *Física* ha unido al tratado principal sobre el tiempo. En dos de estos tratados, Aristóteles se pregunta qué significa "estar en el tiempo" (220 b 32 - 222 a 9) y qué cosas están "en el tiempo" (222 b 30 - 223 a 15). Intenta interpretar esta expresión del lenguaje corriente, y las que la acompañan, en un sentido compatible con su propia definición. Pero no se puede afirmar que lo consiga plenamente. Es cierto —dice— que existir significa más que existir cuando el tiempo existe: es estar "en el número". Pero estar en el número es estar "envuelto" (*periehetai*) por el número, "como lo que está en un lugar está envuelto por el lugar" (221 a 18). A simple vista, esta exégesis filosófica de las expresiones corrientes no sobrepasa los recursos teóricos del análisis anterior. Pero es la propia expresión la que sobrepasa la exégesis propuesta; vuelve nuevamente con más fuerza, al

que la realidad pueda dar de la duración perpetua del mundo inmutable. Más acá, pues, de la distensión del alma, hay un tiempo —ese mismo que llamamos el Tiempo—, que no puede existir sin estas medidas astrales, porque ha "nacido con el cielo" (38 b). Es un aspecto del orden del mundo: cualquier cosa que pensemos, hagamos o sintamos, comparte la regularidad de la locomoción circular. Pero, al hablar así, tocamos el punto en el que la maravilla confina con el enigma: en el universo de los símbolos, el círculo significa mucho más que el círculo de los geómetras y de los astrónomos; en la cosmopsicología del alma del mundo, se esconde la antigua sabiduría que siempre ha sabido que el tiempo nos circunda, nos rodea como el océano. Por eso, ningún proyecto de constituir el tiempo puede abolir la seguridad de que, como todos los otros astros que existen, estamos en el Tiempo. Ésta es la paradoja de la que no puede hacer abstracción una fenomenología de la conciencia: cuando nuestro tiempo se deshace bajo la presión de las fuerzas espirituales de distracción, lo que se pone al descubierto es el lecho del río, la roca del tiempo astral. Quizá existen momentos en los que, al prevalecer la discordancia sobre la concordancia, nuestra desesperanza encuentra, sino un consuelo, al menos una ayuda y un descanso, en la maravillosa certeza de Platón de que el tiempo lleva a su *culmen* el orden inhumano de los cuerpos celestes

¹⁷ Citado por V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 85, n. 5 y 6

gunas líneas más adelante bajo la forma: estar "envuelto por el tiempo", que parece dar a éste una existencia independiente y superior respecto a las cosas que se manifiestan "en" él (221 a 28). Como impelido por la fuerza de las palabras, Aristóteles admite que se pueda decir que "las cosas sufren, en cierta manera, la acción del tiempo" (221 a 30), y hace suyo el dicho de que "el tiempo consume, que todo envejece bajo la acción del tiempo, que todo se borra a causa del tiempo" (221 a 30 - 221 b 2).¹⁸

Una vez más, Aristóteles intenta disipar el enigma: "Pues el tiempo es por sí mismo, de preferencia, causa de destrucción ya que él es número del movimiento y el movimiento deshace lo que existe" (*ibid.*). Pero, ¿lo logra? Es extraño que Aristóteles vuelva al mismo enigma algunas páginas después, bajo otro título: "Ahora bien, todo cambio, por su naturaleza, hace salir de un estado (*ekstathikon*) [H. Carteron traducía: "es deshacedor"]; y es en el tiempo donde todas las cosas nacen y perecen; por eso, mientras algunos lo suelen definir como "lo más sabio", el pitagórico Paron hablaba de "lo más ignorante", puesto que en él nace el olvido: y su juicio es más cuerdo (222 b 16 - 20). En cierto sentido, no hay nada de misterioso en esta afirmación: pues, en efecto, hay que *hacer algo* para que las cosas advengan y progresen; basta con dejar de hacer para que todo caiga en la ruina; entonces atribuimos la destrucción al propio tiempo. Sólo queda del enigma una forma de hablar: "En realidad, ni siquiera el tiempo realiza esta destrucción, sino que se produce, accidentalmente, en el tiempo" (226 b 24-25). Sin embargo, ¿la explicación ha sustraído al tiem-

¹⁸ P. F. Conen no se extiende demasiado de esto, la expresión "estar-en-el-tiempo" —piensa— remite a una representación en imagen del tiempo, sobre cuya base el tiempo es colocado en una relación de analogía con el lugar. Gracias a esta representación, el tiempo es reificado un poco, "como si de por sí tuviese una existencia independiente y se desplegara por encima de las cosas que están en él" (*op. cit.*, p. 145). ¿Podemos limitarnos a observar "el carácter abiertamente metafórico de la expresión 'estar-en-el-tiempo'" (p. 145)? ¿No se trata más bien del viejo fondo mitopoiético que resiste a la exégesis filosófica? Conen, es cierto, no deja de evocar, en esta ocasión, las intuiciones prefilosóficas subyacentes en estas expresiones populares (*op. cit.*, pp. 146s). En *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, G. A. xxiv, Heidegger encuentra esta expresión en la exposición que hace del plano del narrado aristotélico y se limita a identificarlo con su propio concepto de inatemporalidad: "algo está en el tiempo, es intratemporal" [331]. También nosotros hemos abierto la puerta a esta expresión "ser en el tiempo", al incorporarla al carácter temporal de la acción en el plano de *mimesis* I, y por tanto al de la configuración narrativa de la acción misma.

po su empuje? Sólo hasta cierto punto. ¿Qué significa el hecho de que, si un agente deja de obrar, las cosas se deshacen? El filósofo puede, sin duda, negar que el tiempo sea en tanto tal causa de este declive: la sabiduría inmemorial parece percibir una colusión secreta entre *el cambio que deshace* —olvido, envejecimiento, muerte— y *el tiempo que simplemente pasa*.

La resistencia de esta sabiduría inmemorial a la claridad filosófica deberá hacernos vigilantes a la doble *inconcebibilidad* que pesa sobre todo el análisis aristotélico del tiempo. Difícil de concebir es, en primer lugar, el estatuto inestable y ambiguo del tiempo mismo, preso entre el movimiento del que es un aspecto, y el alma que lo discrimina. Más difícil aún de concebir es el propio movimiento, según la propia confesión de Aristóteles en el libro III de la *Física* (201 b 24): ¿No parece que el movimiento es “algo indefinido” (*loc. cit.*) respecto a las significaciones disponibles del Ser y del no-Ser? ¿Y no lo es en realidad desde el momento en que no es ni potencia ni acto? ¿Qué entendemos cuando lo caracterizamos como “la entelequia de lo que es en potencia, en cuanto tal” (201 a 10-11)?¹⁹

Estas aporías que concluyen nuestra breve incursión en la filosofía aristotélica del tiempo, no están desunidas a servir de apología indirecta de la “psicología” agustiniana. Sostengo, al contrario, que Agustín no ha refutado a Aristóteles y que su psicología no puede sustituir —sino sólo añadirse— a la cosmología. La evocación de las aporías propias de Aristóteles intenta mostrar que este último no resiste a Agustín sólo por la fuerza de sus argumentos, sino más aún por la fuerza de las aporías que se forman bajo sus propios argumentos: pues, más allá del anclaje del tiempo en el movimiento, que estos argumentos establecen, las aporías que los bordean dicen algo del anclaje del movimiento mismo en la *physis*, cuyo modo de ser escapa al control argumentativo magníficamente expuesto en el libro IV de la *Física*. Este descenso a los abismos, *pese a* la fenomenología de la temporalidad, ¿tendría la fuerza de sustituir la psicología por la cosmología? O bien, ¿hay que decir que la cosmología corre el riesgo de *ocultar* la psicología tanto como ésta ocultó la cosmología? Hay que rendirse ante esta constatación desconcertante, pese al malestar que invade nuestro espíritu dominado por la lógica del sistema.

En efecto, si la extensión del tiempo físico no se deja derivar

¹⁹ P. F. Conen, *op. cit.*, pp. 72-73, admite gustosamente esta doble inconcebibilidad de la relación del tiempo con el movimiento y del movimiento mismo.

de la distensión del alma, la función recíproca se impone con el mismo carácter restrictivo. El obstáculo para la derivación inversa proviene simplemente de la desviación, conceptualmente infranqueable, entre la noción de *instante* en el sentido aristotélico y la de *presente* en el sentido agustiniano. Para ser pensable, el instante de Aristóteles solamente requiere de un corte realizado por el espíritu en la continuidad del movimiento, en tanto éste es numerable. Este corte puede ser cualquiera: *cualquier* instante es igualmente digno de ser el presente. Pero el presente agustiniano —diríamos hoy con Benveniste— es cualquier instante designado por el hablante como el “ahora” de su *enunciación*. Que el instante sea simplemente cualquiera, y el presente tan singular y determinado como la enunciación que lo contiene, es el rasgo diferencial que implica dos consecuencias para nuestra propia investigación. Por una parte, en una perspectiva aristotélica, los cortes por los que el espíritu distingue dos instantes bastan para determinar un antes y un después sólo gracias a la capacidad de orientación del movimiento de su causa hacia su efecto; así, puedo decir: el acontecimiento A precede al B, y éste sucede al A; pero no por eso puedo afirmar que el acontecimiento A es pasado, y el B, futuro. Por otra parte, en una perspectiva agustiniana, sólo hay futuro y pasado en relación con un presente, es decir, con un instante calificado por la enunciación que lo designa. El pasado es anterior y el futuro es posterior sólo respecto a un presente dotado de la relación de autorreferencia, atestiguada por el propio acto de enunciación. De ello se deduce que la perspectiva agustiniana, el antes-después, es decir, la relación de *sucesión*, es ajena a las nociones de presente, de pasado y de futuro, y por lo tanto a la dialéctica de intención y de distensión que se inserta en estas dos nociones. Ésta es la mayor aporía del problema del tiempo —al menos, antes de Kant—; está totalmente contenida en la dualidad del *instante* y del *presente*. Más adelante diremos cómo la operación narrativa la confirma y, a la vez, le proporciona el tipo de resolución que llamamos poética.

Pero sería inútil buscar en las soluciones que Aristóteles asigna a las aporías del instante el indicio de una reconciliación entre el instante cosmológico y el presente vivido. Para Aristóteles, tales soluciones se mantienen dentro del espacio de pensamiento dominado por la definición del tiempo como “algo del movimiento”. Si subrayan la relativa autonomía del tiempo respecto al movimiento,

nunca llevan a su independencia. Que el instante constituye una pieza maestra de la teoría aristotélica del tiempo, el texto anteriormente citado lo dice suficientemente: "La esencia del tiempo parece ser aquello que es determinado por el instante; quede esto como fundamento" (219 a 29). En efecto, el instante es fin del antes y comienzo del después. Medible y numerable es también el intervalo entre dos instantes. A este respecto, la noción de instante es perfectamente homogénea a la definición del tiempo en tanto dependiente del movimiento en cuanto a su *sustrato*: no expresa más que un corte virtual en la continuidad que el tiempo comparte con el movimiento y con la magnitud en virtud de la analogía entre los tres continuos. La autonomía del tiempo, en cuanto a la *esencia*, tal como lo atestiguan las aporías del instante, nunca cuestiona esta dependencia de base. Esto se desprende de los pequeños tratados anexos consagrados al instante.

¿Cómo —se pregunta— es posible que el instante sea en un sentido el mismo y en un sentido otro (219 b 12-32)? La solución remite a las analogía entre los tres continuos: tiempo, movimiento, magnitud. En virtud de esta analogía, la suerte del instante "sigue" a la del "cuerpo movido". Éste permanece idéntico en lo que es, aunque sea "otro por la definición": así, Corisco es el *mismo* en cuanto transportado, pero *otro* cuando está en la escuela o en el mercado: "Por lo tanto, el cuerpo movido es diferente por el hecho de que ahora está aquí y luego allí; y el instante acompaña al móvil, como el tiempo al movimiento" (*ibid.*, 22-23). Así, en la aporía no hay más que un sofisma por accidente. Sin embargo, el precio que hay que pagar es la ausencia de reflexión sobre los rasgos que distinguen al instante del *punto*.²⁰ La meditación de Aristóteles sobre el

²⁰ Un lector instruido por Agustín resolvería la aporía en estos términos: el instante es siempre otro, en la medida en que los puntos cualesquiera del tiempo son todos diferentes, en cambio, lo que es siempre el mismo es el presente, en cuanto que es siempre designado por la instancia de discurso que lo contiene. Si no se distingue el instante y el presente, hay que decir con D. Ross: "Every now is a now", y, en este sentido, el mismo; y el "ahora" es otro simplemente "by being an earlier or a later cross-section of a movement" (*Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford, 1936, p. 867). La identidad del instante se reduce así a una tautología. Entre los comentaristas que han buscado, más allá del texto de Aristóteles, una respuesta menos tautológica a la aporía, P. F. Conen cita (p. 81) a Broucker, para quien el instante sería el mismo como sustrato en el sentido de que *das was jeweils jetzt ist, ist dasselbe, sofer es Gegenwart ist, jeder Zeitpunkt ist wenn er ist und nicht was oder sein wird, Gegenwart*. El instante sería siempre diferente en la medida

movimiento, en cuanto *acto* de lo que es *en potencia*, conduce a una aprehensión del instante que, sin anunciar el presente agustiniano, introduce *cierta noción de presente* vinculada al advenimiento constituido por la actualización de la potencia. Una cierta "primacía del instante presente descifrado en el móvil actuante"²¹ constituye la diferencia entre el dinamismo del instante y la simple estática del punto, y exige que se hable de *instante presente* y, por implicación, del pasado y del futuro. Lo veremos después.

La segunda aporía del instante plantea un problema análogo. ¿En qué sentido se puede decir que "el tiempo es continuo gracias al instante, y dividido según el instante"? (220 a 1). Según Aristóteles, la respuesta no requiere ningún añadido a la simple relación entre el antes y el después: cualquier corte en un *continuum* distingue y une. Por eso, la doble función del instante, como corte y como vínculo, no depende de la experiencia del presente y deriva totalmente de la definición del continuo por la divisibilidad sin fin. Sin embargo, no ha ignorado Aristóteles la dificultad que hay en preservar, también aquí, la solidaridad entre magnitud, movimiento y tiempo: el movimiento puede *pararse*, no el tiempo. En esto, el

en que "*jeder Zeitpunkt war erst Zukunft, kommt in die Gegenwart und geht in die Vergangenheit*" (*ibid.*) Con otras palabras, el instante sería en un sentido el presente, en otro sentido un punto del tiempo, el presente siempre el mismo recorriendo puntos de tiempo continuamente diferentes. Esta solución es filosóficamente satisfactoria, en la medida en que reconcilia el presente y el instante. Pero hay que confesar que no es la de Aristóteles, pues rompe con el uso habitual de la expresión *ho pote*, en el sentido de *substantum*, y no explica la referencia del instante, en cuanto tal, a la identidad de lo trasladado, a la que la del instante —se supone— debe "seguir" P. F. Conen (*op. cit.*, p. 91) propone una interpretación que, como la de Ross, no quiere, al parecer, alejarse del texto de Aristóteles, y no recurre a la distinción entre el presente y el instante; la identidad del instante sería la simultaneidad compartida por movimientos diferentes. Pero esta interpretación, que sólo evita a Agustín para recurrir a Kant, se aleja del argumento de Aristóteles, que hace recaer todo el peso de la identidad del instante en la relación antes-después, la cual, desde otro punto de vista, constituye una alternativa creadora de diferencia. V. Goldschmidt desecha este acudir a la simultaneidad para interpretar la identidad del instante "ser en un solo y mismo instante" (218 a 11-12) no puede querer decir ser simultáneo, sino tener el mismo sustrato "El sujeto comunica su unidad al movimiento cuyo antes-después puede ser calificado entonces doblemente de idéntico: en cuanto que es un solo y mismo movimiento el que es su sustrato; y, en cuanto a su esencia, distinta del movimiento, en cuanto que cada instante hace pasar al acto la potencialidad del móvil" (p. 50). Esta actualidad del instante, muy subrayada a lo largo de todo el comentario de V. Goldschmidt, es, en definitiva, la que constituye el dinamismo del instante, más allá de la analogía entre el instante y el punto.

²¹ V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 46

instante no "corresponde" al punto más que "de alguna manera" (*pos*) (220 a 10): en efecto, el instante sólo divide en potencia. Pero, ¿qué es una división en potencia que no puede pasar nunca al acto? La posibilidad de dividir el tiempo se hace concebible sólo cuando consideramos al tiempo como una línea, en reposo por definición. Debe haber, pues, algo específico en la división del tiempo por el instante; más todavía, en el poder que éste posee de asegurar la continuidad del tiempo. En una perspectiva como la de Aristóteles, en la que se acentúa principalmente la dependencia del tiempo respecto del movimiento, el poder unificador del instante descansa en la unidad dinámica del móvil que, pese a pasar por una multiplicidad de puntos fijos, sigue siendo un solo e idéntico móvil. Pero el "ahora dinámico" que correspondería a la unidad del movimiento del móvil exige un análisis propiamente temporal, que excede la simple analogía en virtud de la cual el instante corresponde de alguna manera al punto. ¿No es aquí donde el análisis agustiniano viene en ayuda del de Aristóteles? ¿No hay que buscar en el triple presente el principio de la continuidad y de la discontinuidad *propriamente* temporales?

En realidad, los términos "presente", "pasado", "futuro" no son extraños al lenguaje de Aristóteles; pero en ellos sólo quiere ver una determinación del instante y de la relación antes-después.²² Para él, el presente no es más que un instante *situado*. Precisamente, a este instante presente se refieren las expresiones del lenguaje ordinario consideradas en el capítulo 13 de *Física IV*.²³ Éstas se

²² Puede observarse el deslizamiento de un término al otro en esta observación formulada como de paso: "Y el tiempo es el mismo en todas partes simultáneamente; pero, como antes y después, no es el mismo: el cambio es, sin duda, uno cuando es presente (*parousia*), pero, pasado (*gegenwärtig*) o futuro (*willus*), es diferente" (220 b 5-8). Aristóteles pasa así, sin dificultad, de las ideas de instante y de antes-después a las de presente, pasado, futuro, en cuanto que sólo es pertinente para la discusión de las aporías la oposición entre identidad y diferencia.

²³ Aristóteles recurre a los términos de presente, pasado y futuro en los análisis consagrados a las expresiones del lenguaje ordinario ("luego", "un día", "en otro tiempo", "de repente"): "El instante garantiza la continuidad del tiempo, según se ha dicho, uno al tiempo el pasado y el futuro; es también el límite (*parous*) del tiempo, al ser comienzo de este y fin de aquél" (222 a 10-12). Una vez más, Aristóteles confiesa la imperfección de la analogía con el punto. "Pero esto no se ve tan claramente como en el punto en reposo: es que el instante divide en potencia" (*ibid.*, I 13-14). P. F. Conen, que no ha seguido a Brocker en su interpretación de la primera aporía (el instante diferente y mismo), se acerca a él en su propia interpretación de la segunda aporía (el instante divisor y unificador); para él, Aristóteles ha tenido dos

dejan reducir fácilmente a la armazón lógica del argumento que pretende resolver las aporías del instante. A este respecto, la diferencia entre instante cualquiera e instante situado o presente no es más pertinente, para Aristóteles, que la referencia del tiempo al alma. Así como un tiempo realmente sólo requiere de un alma que distinga y que cuenta efectivamente los instantes, también sólo uno determinado se designa como instante presente. La misma argumentación que no requiere conocer más que lo *numerable* del movimiento, que puede ser sin alma, sólo quiere conocer igualmente el instante *cualquiera*, precisamente "aquello por lo que el antes-después [del movimiento] es numerable" (219 b 26-28). Nada, pues, en Aristóteles, exige una dialéctica entre el instante y el presente, *sino la dificultad, reconocida, de mantener hasta el fin la correspondencia entre el instante y el punto, en su doble función de división y de unificación*. Precisamente, sobre esta dificultad podría injerirse un análisis de tipo agustiniano sobre el triple presente.²⁴ En efecto,

noctones del instante al considerarlo uno en cuanto al sustrato, y diferente en cuanto a la esencia, lo concebía en relación con una multiplicidad de puntos de una misma línea. En cambio, al considerar el 'ahora' en cierta medida como la unidad del cuerpo en movimiento, pensaba que el instante producía el tiempo, puesto que sigue el desuno del cuerpo en la producción de su movimiento: "Según la primera concepción, numerosos 'ahora' corresponden a numerosos puntos estáticos; según la segunda, un 'ahora' dinámico corresponde al cuerpo que se mueve" (p. 115). Sin embargo, P. F. Conen piensa poder conciliar *in extremis* las dos nociones (pp. 115-116). Una vez más, el recurso de V. Goldschmidt a la noción de instante dinámico, expresión del acto de la potencia, confirma y aclara la interpretación de Conen.

²⁴ Sin ir en esta dirección, V. Goldschmidt observa, a propósito del capítulo XIII: "Ya no se trata aquí del tiempo en su devenir, indiferenciado, sino de un tiempo estructurado, y estructurado a partir del instante presente. El cual no determina sólo el antes y el después (220 a 9), sino, más precisamente, el pasado y el futuro" (*op. cit.*, p. 98). Hay que distinguir, pues, un sentido estricto y un sentido amplio o, si se prefiere, derivado del instante: "Se considera, pues, el instante presente, no considerado en sí, sino referido a 'otra cosa', a un futuro ('vendrá') o a un pasado ('ha venido') aún próximo, quedando el todo englobado en el término *hoy* [.] Asistimos, pues, a partir del instante puntual, a un movimiento de expansión hacia el pasado y el futuro, próximos o lejanos, con éste, un lapso de tiempo determinado y cualificable" (227 a 27, p. 99). Cierta polisemia del instante parece pues inevitable ("en cuántos sentidos se toma el instante", 222 b 28), como sugieren las expresiones del lenguaje ordinario examinadas en el capítulo XIV (las cuales, de diversas maneras, se refieren al instante presente); V. Goldschmidt comenta: "El instante mismo, que había servido para determinar el tiempo por lo anterior y lo posterior, y que, en esta función, era siempre 'otro' (219 b 25), ahora es *situado* y comprendido como instante *presente*, a partir del cual, en las dos direcciones, aunque con sentidos opuestos, se organizan lo anterior y lo posterior" (*op. cit.*, p. 110).

según este análisis, sólo un presente cargado del pasado reciente y del futuro próximo puede unificar el pasado y el futuro, a los que, al mismo tiempo, distingue. Pero, para Aristóteles, distinguir el presente del instante, y la relación pasado-futuro de la relación antes-después, sería poner en peligro la dependencia del tiempo respecto al movimiento, único principio último de la física.

Es en el sentido anterior que hemos podido afirmar que entre la concepción agustiniana y la aristotélica no hay transición pensable. Sólo mediante un salto se pasa de una concepción en la que el instante presente no es más que una variante —en el lenguaje ordinario— del instante —del que la *Física* es el texto de referencia— a una concepción en la que el presente de la atención remite primordialmente al pasado de la memoria y al futuro de la espera. No sólo no se pasa de una perspectiva sobre el tiempo a la otra más que por un salto, sino que todo sucede como si una estuviese condenada a *ocultar* a la otra.²⁵ Y sin embargo, las dificultades propias de una y de otra perspectiva exigen que las dos sean *conciliadas*; a este respecto, la conclusión de la confrontación entre Agustín y Aristóteles está clara: no es posible afrontar el problema del tiempo por un solo extremo, el alma o el movimiento. La sola distensión del alma no

²⁵ Si en la doctrina de Aristóteles pudiera encontrarse una transición de Aristóteles a Agustín, ¿no sería ésta, más que en las aporías del instante según la *Física*, en la teoría del tiempo según la *Ética* y la *Poética*? Este es el camino explorado por V. Goldschmidt (*op. cit.*, pp. 159-174): en efecto, el placer, que escapa a cualquier movimiento y a cualquier génesis, constituye un todo concluso que no puede ser más que una producción instantánea; la sensación, igualmente, se produce de un solo golpe: con mayor razón, la vida feliz que nos sustrae a las vicisitudes de la fortuna. Esto es cierto en la medida en que el instante es el de un acto, que es también una operación de conciencia, en el que "el acto trasciende el proceso genético del que, sin embargo, es el término" (*op. cit.*, p. 181). Este tiempo ya no es el del movimiento, someto al régimen del acto imperfecto de la potencia. Es el de un acto acabado. A este respecto, si el tiempo trágico no alcanza jamás al tiempo físico, concuerda con el de la *Ética*: el tiempo que "acompaña" el desarrollo de la fábula no es el de una génesis, sino el de una acción dramática considerada como un todo. es el tiempo de un acto y no el de una génesis (*op. cit.*, pp. 407-418). Mis propios análisis de la *Poética* de Aristóteles, en *Tiempo y narración I*, concuerdan con esta conclusión. Esta vuelta a la actualidad de la teoría aristotélica del tiempo es impresionante, pero no lleva de Aristóteles a Agustín. El instante-totalidad de la *Ética* no se distingue del instante-límite de la *Física* más que para alejarse con pena del tiempo. No se puede decir de él más que está "en el tiempo". Por tanto, según el análisis de Victor Goldschmidt, el instante-totalidad de la *Ética* y —eventualmente— de la *Poética*, apunta, no tanto hacia la dirección de Agustín, como hacia la de Plotino y Hegel.

puede producir la extensión del tiempo así como el solo dinamismo del movimiento no puede engendrar la dialéctica del triple presente. Nuestro empeño será mostrar cómo la poética de la narración contribuye a unir lo que la especulación desune. Nuestra poética de la narración necesita tanto la complicidad como el contraste entre la conciencia interna del tiempo y la sucesión objetiva, para hacer más urgente la búsqueda de las mediaciones narrativas entre la concordancia discordante del tiempo fenomenológico y la simple sucesión del tiempo físico.

2. ¿TIEMPO INTUITIVO O TIEMPO INVISIBLE?

Husserl frente a Kant

La confrontación entre el tiempo del alma según Agustín y el de la física según Aristóteles no ha agotado todavía la aporética del tiempo; ni siquiera se han esclarecido todas las dificultades de la concepción agustiniana. La interpretación del libro XI de las *Confesiones* ha oscilado continuamente entre destellos de visión y tinieblas de incertidumbre. Unas veces Agustín exclama: ¡Ahora sé! ¡Ahora creo! Otras, se pregunta: ¿No he creído ver solamente? ¿Comprendo lo que creo saber? ¿Existe, pues, alguna razón fundamental que hace que la conciencia del tiempo no pueda superar esta alternancia de certeza y de duda?

He elegido interrogar a Husserl en este momento de la investigación sobre la aporética del tiempo, debido al empeño principal que, a mi parecer, caracteriza su fenomenología de la conciencia íntima del tiempo, a saber, *mostrar* el tiempo mismo mediante un método apropiado y así liberar la fenomenología de toda aporía. Pero este empeño por mostrar el tiempo como tal choca con la tesis esencialmente kantiana de la *invisibilidad* de este tiempo que, en el capítulo anterior, aparecía con el título de tiempo físico y que vuelve de nuevo, en la *Crítica de la razón pura*, con el título de tiempo objetivo, del tiempo implicado en la determinación de los *objetos*. Para Kant, el tiempo objetivo, nueva figura del tiempo físico en una filosofía trascendental, no aparece nunca como tal, sino que sigue siendo siempre una presuposición.

1. *El aparecer del tiempo: las "Lecciones" de Husserl sobre la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*

La Introducción a las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*,¹

¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, editado por Rudolf Boehm, *Husserliana*, x, 1.ª Haya, Nijhoff, 1960. Según el importante

así como los párrafos 1 y 2 expresan perfectamente el afán de Husserl de someter a una descripción directa el *aparecer* del tiempo en cuanto tal. Debe, pues, entenderse la conciencia del tiempo en el sentido de conciencia "íntima" (*inneres*). En este solo adjetivo se conjugan el descubrimiento y la aporía de toda la fenomenología de la conciencia del tiempo. Precisamente, la función de la "desconexión" (*Auschaltung*) del tiempo objetivo es producir esa conciencia íntima, que sería, de modo inmediato, una conciencia-tiempo (la lengua alemana expresa perfectamente, mediante un sustantivo compuesto —*Zeitbewusstsein*—, la ausencia de intervalo entre conciencia y tiempo). En efecto, ¿qué se excluye del campo de aparición, con el título del tiempo objetivo? Exactamente, el tiempo del mundo, que, según ha mostrado Kant, sigue siendo una presuposición de toda determinación de objeto. Si Husserl lleva la desconexión del tiempo objetivo hasta el corazón mismo de la psicología en cuanto ciencia de objetos psíquicos,² es para poner al desnudo el tiempo y la duración (este término es tomado siempre en sentido de intervalo, de espacio de tiempo) que aparecen como tales.³ Más que limitarse a recoger la imprecisión

prefacio de R. Boehm, estas *Lecturas* son el resultado de la sistematización (*Ausarbeitung*) de los manuscritos de Husserl por parte de Edith Stein, que fue la asistente de Husserl desde 1916 a 1918. Es el manuscrito de Husserl redactado por Edith Stein el que, entregado en 1926 por Husserl a Heidegger, ha sido publicado por este último en 1928, por lo tanto después de *El ser y el tiempo* (1927), en el t. IX del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, con el título *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Es importante para una reconstrucción histórica del pensamiento auténtico de Husserl no atribuirle el contenido de un texto preparado y escrito por Edith Stein, someter a un examen crítico el texto principal, a la luz de los *Beilagen* y de los *erhaltenen Texte* publicados por R. Boehm en *Husserliana*, X, en fin confrontar las *Lecturas* con el *Manuscrito Bernau* que va a ser publicado próximamente por los Archivos Husserl (Lovaina). Pero permítanos que una investigación filosófica como la nuestra se apoye en el texto de las *Lecturas* tal como ha sido publicado con la firma de Husserl y tal como R. Boehm lo ha publicado en 1966. Es este texto —y sólo este texto— el que interpretamos y sometemos a discusión con el título de teoría husserliana del tiempo. Citamos la edición de Boehm entre corchetes y la traducción francesa entre paréntesis.

² "Desde un punto de vista objetivo, toda vivencia, como cualquier ser real y cualquier momento real del ser, puede tener su lugar en el tiempo objetivo único y, por consiguiente, también la vivencia misma de la percepción y de la representación de tiempo" *Lecturas*, § 1 [4] (6)

³ "Lo que aceptamos no es la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración 'real' ni nada semejante, es el tiempo el que aparece, la duración la que aparece en cuanto tal. Éstos son datos absolutos, de los que carecería de

sión primera, la experiencia ordinaria, Husserl rechaza su testimonio; puede llamar *datum* [6] (9) a este "tiempo inmanente del curso de la conciencia"; este *datum* está lejos de constituir un inmediato; o más bien, lo inmediato no es dado inmediatamente; hay que conquistar lo inmediato a gran precio: al precio de suspender "cualquier presuposición trascendente que concierna a los existentes" (*ibid.*).

¿Es capaz Husserl de pagar este precio? Sólo podrá responderse a esta pregunta al término de la tercera sección de las *Lecciones...*, que exige una última radicalización del método de "desconexión". Sin embargo, se debe observar que el fenomenólogo no puede dejar de admitir, al menos al comienzo de su empresa, cierta homonimia entre el "curso de la conciencia" y el "curso objetivo del tiempo del mundo" —o también, entre el "uno después del otro" del tiempo inmanente y la sucesión del tiempo objetivo— o entre el *continuum* de uno y el del otro, entre la multiplicidad de uno y la del otro. Encontraremos después continuamente homonimias semejantes, como si el análisis del tiempo inmanente no pudiera constituirse sin repetidos préstamos del tiempo objetivo desconectado. Se puede comprender la necesidad de estos préstamos si consideramos que el empeño de Husserl es nada menos que elaborar una *hilética* de la conciencia.⁴ Pero, para que esta hilética no esté condenada al silencio, debe contar entre los *data* fenomenológicos "las aprehensiones (*Auffassungen*) del tiempo, las vivencias en las que aparece lo temporal en sentido objetivo" [6] (9). Estas aprehensiones son las que permiten mantener un discurso sobre la hilética, apuesta suprema de la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo. Husserl admite que tales aprehensiones expresan caracteres de orden en el tiempo *sentido* y que sirven de base para la constitución del mismo tiempo objetivo.⁵ Puede uno pre-

sentido dudar" [5] (7). Sigue una declaración enigmática: "Después, es cierto, admitimos también (*Allerdings auch*) un tiempo que es, pero que no es el tiempo de la experiencia, es el tiempo inmanente del flujo de conciencia" (*ibid.*).

⁴ Por hilética, Husserl entiende el análisis de la materia (*hylé*) —o impresión bruta— de un acto intencional, como la percepción, haciendo abstracción de la forma (*morphe*) que la anima y le confiere un sentido.

⁵ Estas dos funciones de las aprehensiones —garantizar la "decibilidad" del tiempo sentido, posibilitar la constitución del tiempo objetivo— están estrechamente unidas en el siguiente texto. "Los *data* de tiempo 'sentidos' no son simplemente sentidos, están cargados (*behaftet*) de caracteres de aprehensión, y a estos últimos pertenecen a su vez ciertas exigencias y ciertas posibilidades legítimas: la posibilidad de

guntarse si estas aprehensiones, para arrancar la hilética al silencio, deben recurrir a las determinaciones del tiempo objetivo, conocidas antes de la desconexión.⁶ ¿Hablaríamos acaso de lo sentido "al mismo tiempo", si desconociéramos totalmente la simultaneidad objetiva, la distancia temporal, la igualdad objetiva entre intervalos de tiempo?⁷

mediu los tiempos y las relaciones de tiempo que, sobre la base de los *data* sentidos, aparecen; la de colocarlos de esta o de aquella forma dentro de órdenes objetivos, la de colocarlos de esta o de aquella forma dentro de órdenes aparentes y reales. Lo que se constituye, pues, como ser objetivamente válido es, en último análisis, el único tiempo objetivo infinito, en el que todas las cosas y todos los acontecimientos, los cuerpos con sus propiedades físicas, las almas con sus estados psíquicos, tienen su lugar temporal determinado y determinable por medio de un cronometru" [7] (12). Y más adelante: "En términos fenomenológicos' la objetividad no se constituye precisamente en los contenidos 'primarios', sino en los caracteres de aprehensión y en la legalidad de esencia inherentes a ellos [8] (13).

⁶ Refuerza la sospecha la comparación entre el binomio tiempo objetivo/tiempo inmanente con el binomio rojo percibido/rojo sentido: "El rojo sentido es un *datum* fenomenológico que animado por cierta función de aprehensión, presenta una cualidad objetiva; pero él no es una cualidad. Una cualidad en sentido propio, es decir, una propiedad de la cosa que aparece, no es lo rojo sentido, sino lo rojo percibido. Lo rojo sentido sólo se llama rojo de manera equívoca, pues rojo es el nombre de una cualidad real" [6] (10). Pero es el mismo tipo de desdoblamiento y de superposición el que suscita la fenomenología del tiempo: "Si llamamos 'sentido' un *datum* fenomenológico que, gracias a la aprehensión, nos hace tomar conciencia de algo objetivo como dado en carne y hueso (que, por ello, se llama 'objetivamente percibido'), entonces debemos distinguir igualmente algo temporal 'sentido' y algo temporal 'percibido'. Esto último representa el tiempo objetivo" [7] (11).

⁷ A este respecto, Gérard Granel (*Le sens du temps et de la perception chez H. Husserl*, Paris, Gallimard, 1958) tiene razón al ver en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* una empresa a contracorriente de cualquier fenomenología husserliana, en la medida en que ésta es, por excelencia, una fenomenología de la percepción. Para tal fenomenología, una hilética de lo sentido no puede más que estar subordinada a una noética de lo percibido. La *Empfindung* (sensación, impresión) es superada siempre en el objetivo de la cosa. El aparecer por excelencia es el de lo percibido, no el de lo sentido; siempre es atravesado por el objetivo de la cosa. Por tanto, gracias a una inversión del movimiento de la conciencia intencional vuelta hacia el objeto, se puede erigir lo sentido como aparecer distinto, dentro de una hilética, a su vez, autónoma. Se debe admitir, pues, que sólo de modo provisional la fenomenología dirigida hacia el objeto subordina la hilética a la noética, esperando la elaboración de una fenomenología para la cual el estrato subordinado se convertiría en el más profundo. *La fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* pertenecería, por adelantado, a esta fenomenología más profunda que cualquier fenomenología de la percepción. Se plantea así el problema de saber si una hilética del tiempo puede emanciparse de la noética exigida por la fenomenología dirigida hacia el objeto, y si puede mantener la promesa del § 85 de las *Ideas directrices pour une phénomé-*

La pregunta se hace particularmente apremiante cuando se consideran las *leyes* que, según Husserl, rigen los encadenamientos temporales percibidos. Husserl no duda de que las "verdades *aprióricas*" [10] (15) se adhieren a estas aprehensiones, inherentes a su vez al tiempo sentido. De estas verdades *aprióricas* deriva el *a priori* del tiempo: a saber, que "el orden temporal bien establecido es una serie bidimensional infinita, que dos tiempos diferentes nunca pueden estar juntos, que su relación es irreversible, que hay una transitividad, que a cada tiempo pertenece un tiempo anterior y otro posterior, etc. Esto basta como introducción general" [10] (16). Podría sostenerse, pues, que el *a priori* del tiempo puede esclarecerse "explorando la conciencia del tiempo, descubriendo su constitución esencial y separando los contenidos de aprehensión y los caracteres de acto que pertenecen eventualmente, de forma específica, al tiempo y a los que pertenecen esencialmente los caracteres aprióricos del tiempo" [10] (15).

Que la percepción de la duración presuponga continuamente la duración de la percepción, no ha parecido a Husserl más embarazoso que la condición general a la que está sometida toda la fenomenología, incluida la de la percepción: a saber, que sin familiaridad previa con el mundo objetivo, la propia reducción estaría privada de todo punto de apoyo. Lo que aquí se cuestiona es el sentido general de la desconexión. En tal sentido, la conversión a la inmanencia consiste en un cambio de signo, como se afirma en *Ideas I*, § 32; que no prohíbe el empleo de las mismas palabras —unidad de sonido, aprehensión, etc.—, cuando la mirada se desplaza del sonido que dura al "modo de su cómo".⁸ Sin embargo, la dificultad aumenta con la conciencia íntima del tiempo en la medida en que es a partir de una percepción ya reducida que la fenomenología opera una reducción, esta vez, de lo *percibi-*

nologie et une philosophie phénoménologique pure, t. 1 (trad. fr. París, Gallimard, 1950, 1985), a saber, descender a las "profundidades oscuras de la última conciencia que consutuye cualquier temporalidad de lo vivido". Es en las *Ideas I*, § 81, donde se adelanta la sugerencia de que la percepción podía constituir sólo el nivel superficial de la fenomenología y que el conjunto de la obra no se situa en el nivel de lo absoluto definitivo y verdadero. El § 81 remite precisamente a las *Lecciones*, de 1905, *sobre la conciencia íntima del tiempo*. Sabemos, al menos, cuál es el precio que hay que pagar: nada menos que una exclusión de la percepción misma.

⁸Así puede conservarse el término *Ervahnung* (aparición): es su sentido el que se reduce. Lo mismo sucede con el término percibir: "hablamos de percepción respecto a la duración del sonido" [25] (39).

do a lo *sentido*, para hundirse en las capas más profundas de una hilética sustituida al yugo de la noética. Pero no se ve que pueda elaborarse una hilética por otro camino distinto al de esta reducción de la reducción. El reverso de tal estrategia son las homonimias, las ambigüedades de vocabulario, alimentadas por la persistencia de la problemática de la cosa percibida bajo la cancelación de la intencionalidad *ad extra*. De ahí la paradoja de una empresa que se apoya en la propia experiencia que ella subvierte. A mi entender, este equívoco debe considerarse no un puro y simple fracaso de la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo, sino aporías que son el precio cada vez más elevado de un análisis fenomenológico cada vez más refinado.

Acompañados de estas perplejidades, nos adentramos en los dos grandes hallazgos de la fenomenología husserliana del tiempo: la descripción del fenómeno de retención —y de su simétrico, la protensión— y la distinción entre retención (o recuerdo primario) y rememoración (o recuerdo secundario). Para poder comenzar el análisis de la retención, Husserl se apoya en la percepción de un objeto tan insignificante como posible: un *sonido*, por lo tanto, algo que se puede designar con un nombre idéntico y que se considera efectivamente como lo mismo: un *sonido*; un *sonido*.⁹ Un algo, pues, del que Husserl querría hacer no un objeto percibido, frente a mí, sino un objeto *sentido*. En virtud de su propia naturaleza temporal, el sonido no es más que su propia incidencia, su propia sucesión, su propia continuación, su propia cesación.¹⁰ A este respecto, el ejemplo agustiniano de la recitación

⁹ Desde la introducción, Husserl se ha permitido esta licencia. "Que la conciencia de un proceso sonoro, de una melodía que estoy escuchando, muestra una sucesión, es algo de lo que tenemos tal evidencia que manifiesta cualquier duda y cualquier negación como vacías de sentido" [5] (7). Con la expresión "un sonido", ¿no se da Husserl la unidad exigida por la intencionalidad misma? Parece que es así, en la medida en que la aptitud de un objeto que debe ser aprehendido como *mismo* descansa en la unidad de sentido de un objetivo concordante (D. Souche-Dagues, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haya, Nijhoff, 1972)

¹⁰ Gérard Granel caracteriza muy afortunadamente las *Lecciones* como "una fenomenología sin fenómenos" (*op. cit.*, p. 47), en las que se intentaría describir "la percepción con o sin lo percibido" (p. 52). Ya no sigo a Granel cuando relaciona el presente husserliano con el absoluto hegeliano ("la intimidad de la que se trata aquí es la intimidad del Absoluto, es decir, el problema hegeliano que sobreviene necesariamente después del resultado de las verdades de nivel kannano" (p. 46). La interpretación que yo propongo de la tercera sección de las *Lecciones* excluye este acercamiento.

del verso del himno *Deus creator omnium*, con sus ocho sílabas alternativamente largas y breves, presentaría, si se entiende bien a Husserl, un objeto demasiado complejo para ser mantenido en la esfera inmanente; lo mismo sucede, en el propio Husserl, con el ejemplo de la melodía, que no tarda en dejar de lado. A este objeto mínimo —el sonido que dura— Husserl le da el nombre extraño de *Zeitobjekt*, que Gérard Granel¹¹ traduce acertadamente por *tempo-objet*, para subrayar su carácter insólito. La situación es la siguiente: por una parte, se supone que el tiempo objetivo es reducido y se pide al tiempo mismo que aparezca como una vivencia; por otra, para que el discurso sobre la hileética no sea reducido al silencio, es necesario el soporte de un algo percibido. La tercera sección dirá si, para ir hasta el final de la exclusión, se puede suspender el lado objetivo residual del tiempo-objeto. Mientras tanto, es el objeto temporal en cuanto objeto reducido el que proporciona su *telos* a la investigación; él indica lo que es necesario constituir en la esfera de pura inmanencia, a saber, la duración, en el sentido de la continuación del mismo a través de la sucesión de las fases distintas. Se puede deplorar la ambigüedad de esta extraña entidad: sin embargo, a ella le debemos el análisis del tiempo que es inicialmente un análisis de la duración, en el sentido de la *continuación*, de la “persistencia considerada como tal” (*Verharren als solches, ibid.*), y no sólo de la sucesión.

El hallazgo de Husserl, sobre este particular, es que el “ahora” no se contrae en un instante puntual, sino que implica una *intencionalidad longitudinal* (para oponerla a la intencionalidad trascendente que, en la percepción, hace hincapié en la unidad del objeto), gracias a la cual es a la vez él mismo y la retención de la frase de sonido que acaba “apenas” (*soeben*) de ocurrir, así como la protensión de la fase inminente. Precisamente este descubrimiento le permite deshacerse de cualquier función sintética sobreañadida a un diverso, aunque éste sea la imaginación, según Brentano. El “uno después de otro”, cuya formulación volveremos a encontrar luego en Kant, es esencial al aparecer de los

to, en cuanto que es todo el flujo, tanto como el presente vivo, el que, según Granel, sería llevado al absoluto

¹¹ Por *Zeitobjekte* [Dussot traduce: *objet temporal*, Granel: *tempo-objet*], en el sentido específico del término, entendemos objetos que no son sólo unidades en el tiempo, sino que contienen también en sí mismos la extensión temporal (*Zeitextensivum*)” [23] (36)

tempo-objetos; en efecto, por persistencia hay que entender la unidad de duración (*Dauereinheit*) del sonido, supuestamente reducido al estatuto de puro dato hilético (§ 8, inicio): "Comienza y cesa, y toda la unidad de su duración, la unidad de todo el proceso en el que comienza y termina, 'cac' tras su fin en el pasado cada vez más lejano" [24] (37). No hay duda: el problema es el de la duración como *mismo*. Y la *retención*, simplemente nominada aquí, es el nombre de la solución buscada. Por eso, el arte de la descripción fenomenológica reside en el desplazamiento de la atención del sonido que dura a la modalidad de su persistencia. Una vez más, sería inútil el intento si el simple dato hilético fuese amorfo e inefable; de hecho, puedo llamar "ahora" a la conciencia del sonido en su comienzo, hablar de la "continuidad de fase en tanto tiene lugar en el instante" (*vorhin*) y de toda la duración como de una "duración pasada" (*als abgelaufene Dauer*) [24] (38). Para que la hilética no sea muda, hay que apoyarse, como Agustín cuando se opone a los escépticos, en la comprensión y la comunicación del lenguaje ordinario, por lo tanto, en el sentido recibido de términos como "comenzar", "continuar", "acabar", "permanecer", así como en la semántica de los tiempos verbales y de los innumerables adverbios y conjunciones de tiempo ("aún", "mientras", "ahora", "antes", "después", "durante", etc.). Desgraciadamente, Husserl no se pregunta por el carácter irreductiblemente metafórico de los términos más importantes sobre los que se apoya su descripción: "flujo" (*fluss*), "fase", "pasar" (*ablaufen*), "caer" (*rücken*), "recaer" (*zurücksinken*), "intervalo" (*strecke*) y sobre el binomio "vivo-muerto", aplicado polarmente al "punto de producción del presente" y a la duración pasada, una vez caída nuevamente en el vacío. La misma palabra "retención" es metafórica por cuanto significa sostener ("en esta recaída, yo lo 'sostengo' (*halte*), lo tengo en una 'retención', y, mientras ella se mantiene, él posee su temporalidad propia, es el mismo, su duración es la misma" [24] (37). Pese a este silencio de Husserl, se puede admitir perfectamente, visto el rico vocabulario aplicado al modo mismo de la duración, que el lenguaje ordinario ofrece recursos insospechados a la propia hilética, por la simple razón de que los hombres nunca se han limitado a hablar de los objetos, sino que han prestado siempre una atención, al menos marginal y confusa, a la propia modificación del aparecer de los objetos cuando cambian. Las palabras no siempre faltan. Y cuando faltan los términos

literales, la metáfora garantiza el relevo, al aportar los recursos de la *innovación semántica*. Así, el lenguaje ofrece metáforas *apropiadas* para indicar la permanencia en el cambio; el propio término "retención" es el mejor testimonio de esta pertenencia del lenguaje ordinario hasta en su uso metafórico.

Esta mezcla de audacia y de timidez en la desconexión exigirá una discusión en la que nos guarde una nueva lectura de Kant. Las homonimias y las ambigüedades, que aquélla tolera y quizás exige, son el precio del inestimable descubrimiento de la retención. Ésta procede de una reflexión sobre el sentido que hay que dar a la palabra "todavía" en la expresión "el sonido resuena 'todavía'". "Todavía" implica a la vez el mismo y el otro: "El propio sonido es el mismo, pero el sonido 'en su modo' (de aparición) aparece como continuamente otro" [25] (39). El cambio de perspectiva del sonido al "modo de su cómo" (*der Ton "in der Weise wie"*, *ibid.*) traslada al primer plano la alteridad y la transforma en enigma. El primer rasgo que presenta esta alteridad, y en el que se detiene el § 9, concierne al doble fenómeno del *carácter distintivo* decreciente de las fases transcurridas, del desdibujamiento o del deterioro creciente de los contenidos retenidos: "Al caer en el pasado, el objeto temporal se acorta y a la vez se oscurece" [26] (40). Pero lo que Husserl intenta preservar a cualquier precio es la *continuidad* en el fenómeno de alejamiento, de oscurecimiento, de abreviación. La alteridad característica del cambio que afecta al objeto en su *modo* de fluir no es una diferencia exclusiva de identidad. Es una alteración absolutamente específica. La apuesta de Husserl es haber buscado en el "ahora" una intencionalidad de un tipo particular que no va hacia un correlato trascendente, sino hacia el ahora "apenas" pasado, y cuya propiedad es retenerlo de manera que engendre, a partir del "ahora" puntual de la fase que está pasando, lo que Granel llama el "gran ahora" (*op. cit.*, p. 55) del sonido en su entera duración.

La intencionalidad longitudinal y no objetivadora garantiza la propia continuidad de la duración y preserva lo mismo en lo otro. Aunque es verdad que yo no prestaría atención a esta intencionalidad longitudinal, generadora de continuidad, sin el hilo conductor del objeto uno, es ella, sin duda, y no la intencionalidad objetivadora introducida subrepticamente en la constitución hiletica, la que asegura la continuación del presente puntual en el presente tendido de la duración uno. De otro modo, la reten-

ción no constituiría ningún fenómeno específico digno de análisis. La retención es precisamente lo que mantiene juntos el presente puntual (*Jetztpunkt*) y la serie de las retenciones vinculadas a él. Respecto al presente puntual, "el objeto en su cómo" es siempre otro. La función de la retención es establecer la identidad del presente puntual y del objeto inmanente no puntual. *La retención es un reto a la lógica de lo mismo y de "el otro"; este reto es el tiempo: "Todo ser temporal 'aparece' en un modo de transcurso continuamente cambiante, y 'el objeto en su modo de transcurso' es, en este cambio, siempre otro, mientras que nosotros decimos que el objeto y cada punto de su tiempo y este tiempo mismo, son una sola y misma cosa" [27] (41). La paradoja está sólo en el lenguaje ("mientras que nosotros decimos..."). La paradoja se prolonga en el doble sentido que hay que asignar desde ahora a la propia intencionalidad, según que designe la relación de la conciencia con "lo que aparece en su modo", o la relación con lo que, aparece sin más, como lo percibido trascendente (final del § 9).*

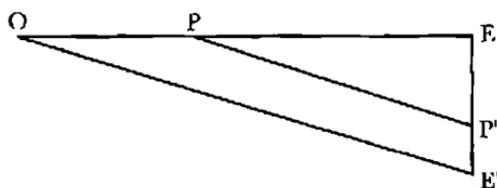
Esta intencionalidad longitudinal marca la reabsorción del aspecto serial de la sucesión de los "ahora", que Husserl llama "fases" o "puntos", en la continuidad de la duración. De dicha intencionalidad longitudinal, tenemos un saber: "Sabemos del fenómeno de transcurso, que es una continuidad de mutaciones incessantes que forma una unidad indivisible: indivisible en fragmentos que podrían existir por sí mismos e indivisible en fases que podrían existir por sí mismas, en puntos de la continuidad" [27] (42). El acento está en la continuidad del todo, o la totalidad del continuo, que el propio término de duración (*Dauer*) designa. Durar significa que algo persiste al cambiar. Así, la identidad que resulta ya no es una identidad lógica, sino precisamente la de una totalidad temporal.¹²

¹²J. Derrida, en *La voix et le phénomène*, París, PUF, 1967, pp. 67-77, subraya el carácter subversivo de esta solidaridad entre el presente y la retención, respecto de la primacía del 'abrir y cerrar de ojos' (*Augenblick*), por lo tanto del presente puntual, idéntico a sí, exigido por la concepción intuicionista de la sexta *Investigación lógica*: "Pese a este motivo del 'ahora' puntual como 'archi-forma' (*Urform*) (*Ideen I*) de la conciencia, el contenido de la descripción, en las *Lecturas* y en otros sitios, prohíbe hablar de una simple identidad consigo del presente. Por eso se quebranta, no solo lo que podría llamarse la garantía metafísica por excelencia, sino más localmente, el argumento del '*im selben Augenblick*' en las *Investigaciones*" (p. 71). Cualquiera que sea la dependencia de la teoría husserliana de la intuición respecto de la presencia pura en sí misma en el presente puntual, es precisamente al Husserl de las *Lecturas* al

El diagrama¹³ que acompaña al § 10 no tiene otra función que hacer visible, por un procedimiento lineal, la síntesis entre la alteridad característica de la simple sucesión y la identidad en la persistencia operada por la retención. Lo importante en este diagrama no es tanto que la progresión en el tiempo sea ilustrada mediante una línea (OE), sino que a esta línea —la única que Kant tiene en cuenta— sea preciso añadir la línea oblicua OE', que figura como "el descenso a la profundidad", y sobre todo la vertical EE', que, en cada momento del tiempo, une la sucesión de los instantes presentes con el descenso a la profundidad. Esta vertical representa la fusión del presente con su horizonte de pasado en la

que hay que acreditarle el descubrimiento según el cual "la presencia del presente percibido sólo puede aparecer como tal en la medida en que ella se *componen continuamente* con una no-presencia y una no-percepción, a saber, el recuerdo y la expectativa primarios (retención y protensión)" (p. 72). De este modo, Husserl da un sentido sólido a la distinción entre presente e instante, que es el momento decisivo de todo nuestro análisis. Para preservar este descubrimiento, no hace falta colocar del mismo lado, bajo el signo común de la *alteridad*, la no-percepción característica de la rememoración y la no-percepción asignada a la retención, so pena de anular la diferencia fenomenológica esencial entre la retención que se constituye en continuidad con la percepción y la rememoración que es sólo, en el sentido fuerte del término, una no-percepción. En este sentido, Husserl abre el camino hacia una filosofía de la presencia que incluiría la alteridad *in genere* de la retención. J. Derrida tiene razón al discernir en la *huella*, desde la época de *La voix et le phénomène*, "una posibilidad que debe no sólo habitar la pura actualidad del 'ahora', sino constituirla mediante el movimiento mismo que ella introduce ahí" (p. 75), y también tiene razón al añadir: "Semjante huella es, si se puede mantener este lenguaje sin contradecirlo y tacharlo después, más 'originario' que la originalidad fenomenológica misma" (*Ibid.*). Más adelante haremos nuestra una concepción de la huella no muy distinta de ésta. Pero ésta se opone sólo a una fenomenología que confunda el *presente vivo* con el *instante* puntual. Al trabajar en destruir esta confusión, Husserl no hace más que perfeccionar la noción agustiniana del triple presente y, más precisamente, la del 'presente del pasado'.

¹³ *Lectures* [28] (43):



OE. serie de los instantes presentes,

OE': descenso a la profundidad;

EE'. *continuum* de las fases (instante presente con el horizonte de pasado)

continuidad de las fascs. Ninguna línea representa por sí sola la retención; sólo el conjunto constituido por las tres líneas la muestra. Husserl puede decir al final del § 10: "La figura proporciona así una imagen completa de la doble continuidad de los modos de paso del tiempo" [29] (43). El principal inconveniente del diagrama es el de pretender dar una representación *lineal* de una constitución no lineal. Además, no se puede trazar la línea del avance del tiempo sin fijar a la vez su carácter sucesivo y la posición de cada punto del tiempo sobre la línea. Sin duda alguna, el diagrama enriquece la representación lineal al completarla con la línea oblicua del descenso de la profundidad y la vertical de la profundidad de cada instante; así, el diagrama total, al completar el esquema de la sucesión, subvierte el privilegio y el monopolio de la sucesión en la figuración del tiempo fenomenológico. En todo caso, al mostrar una serie de puntos-límite, no consigue representar la implicación retencional de los puntos-fuente. En una palabra, no logra dar la identidad de lo lejano y de lo profundo que hace que los instantes convertidos en otros sean incluidos, de una manera única, en la densidad del instante presente. En verdad, no existe diagrama adecuado de la retención y de la mediación que ella ejerce entre el instante y la duración.¹⁴

Además, el vocabulario con que Husserl describe la retención es casi tan inadecuado como este diagrama que, quizás, hay que olvidar con rapidez. En efecto, Husserl intenta caracterizar la retención respecto a la impresión originaria mediante el término de *modificación*. La elección de este término quiere señalar que el privilegio de la originariedad de cada nuevo presente se extiende a la sucesión de los instantes que retiene en su profundidad pese a su alejamiento. De esto se deriva que la línea de la diferencia ya no hay que trazarla entre el presente puntual y cuanto ya es pasado y transcurrido, sino entre el presente reciente y el pasado propiamente dicho. Este propósito adquirirá toda su fuerza con la distinción entre retención y rememoración, que es la contrapartida necesaria de la continuidad entre impresión original y modificación retencional. Pero ya se puede afirmar que el presente y el pasado reciente se pertenecen mutuamente, que la retención es un *presente dilata-*

¹⁴ M. Merleau-Ponty da, en la *Phénoménologie de la perception*, una interpretación diferente (*ibid.*, pp. 469-495). Véase mi estudio sobre "La temporalité chez Merleau-Ponty", en B. Waldeufels (ed.), *Leibhaftige Vernunft. Studien von Merleau-Pontys Denken*, Munich, W. Fink-Verlag, 1985.

do que garantiza, no sólo la continuidad del tiempo, sino también la difusión progresivamente atenuada de la intuitividad del punto-fuente a todo lo que el instante presente retiene en él y bajo él. El presente es llamado punto-fuente (*Quellpunkt*), precisamente porque lo que deriva de él le pertenece "todavía": comenzar es comenzar a continuar; el presente mismo es así "una continuidad en crecimiento continuo, una continuidad de pasados" [28] (42). Cada punto de la duración es el punto-fuente de una continuidad de modos de transcurso, y la acumulación de todos esos puntos durables forma la continuidad del proceso entero.¹⁵ Ahí radica todo el sentido de la polémica contra Brentano: no hace falta añadir un vínculo extrínseco —aunque sea el de la imaginación— a la serie de los "ahora" para engendrar una duración. Cada punto se ocupa de ello mediante su expansión en duración.¹⁶

Esta expansión del punto-fuente en duración es la que garantiza la expansión del carácter originario, del que se beneficia la *impresión* característica del punto-fuente, hacia el horizonte del pasado. La retención tiene como efecto no sólo vincular el pasado reciente con el presente, sino comunicar su intuitividad al pasado. La modificación recibe así un segundo sentido: no sólo el presente es *modificado* en presente reciente, sino que la impresión originaria pasa a su vez a la retención: "El presente-de-sonido se cambia en pasado de sonido, la conciencia *de impresión* fluye, en continuo transcurrir,

¹⁵ "Así la continuidad del paso de un objeto que dura es un *continuum*, cuyas fases son los *continua* de los modos de paso de los diversos instantes de la duración del objeto" [28] (42). R. Bernet subraya fuertemente esta continuidad entre impresión original y modificación retencional ("*Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Anwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*", en E. W. Orth (ed.), *Zeit und Wirklichkeit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, Munich, 1983, pp. 16-57, trad. fr. "La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 2, 1983, pp. 178-198). Según el autor, no se trata tanto de componer juntas presencia y no-presencia. "La cuestión crucial es la de la fenomenalización de la ausencia [...] El sujeto puede apprehenderse como sujeto constituyente sólo si su presencia excede al presente y desborda sobre el presente pasado y el presente-por-venir" (p. 179). Este "presente dilatado" (p. 183) es indisuntamente ahora (*Jetztpunkt*) y presente del pasado.

¹⁶ "Los fragmentos (*Studia*), que sacamos por abstracción, pueden estar sólo dentro del conjunto del decurso, e incluso las fases, los puntos de continuidad de decurso" [28] (42). Un paralelo con Aristoteles habría que buscarlo en la consideración de la paradoja según la cual el instante a un tiempo divide y une. Desde el primer aspecto, procede de la continuidad que interrumpe, desde el segundo aspecto, engendra la continuidad.

a conciencia *de retención* siempre nueva" [29] (44). Pero la impresión originaria no pasa a la retención más que bajo una forma progresivamente "degradada".¹⁷ Por otra parte, pienso que hay que vincular con este encadenamiento la expresión compuesta: "retención de retenciones", o la de una "serie continua de retenciones que pertenecen al punto inicial" [29] (44). Cada nuevo "ahora", al cuviar al pasado reciente el "ahora" anterior, crea una retención que tiene sus propias retenciones; esta intencionalidad de segundo grado expresa el cambio incesante de las retenciones más antiguas por las más recientes, en lo que consiste el distanciamiento temporal: "Cada retención es en sí misma una modificación continua, que lleva en ella, por decirlo así, en la forma de una serie de oscurecimientos, la herencia del pasado" [29] (44).¹⁸

Si el empeño de Husserl, al forjar la noción de modificación, es, sin duda, extender al pasado reciente el beneficio de la originalidad característica de la impresión presente, su implicación más importante es que las nociones de diferencia, de alteridad, de negatividad expresadas por el "ya... no", no son primeras, sino que derivan de la abstracción operada sobre la continuidad por

¹⁷ El término alemán *sich abschatten* es difícil de traducir. "Cada punto anterior de esta serie en cuanto un 'ahora' se oscurece (*schattet sich ab*) también (*weiterhin*) en el sentido de la retención. A cada una de estas retenciones se asocia así una continuidad de mutaciones retencionales, y esta continuidad es, a su vez, un punto de la actualidad, que se oscurece retencionalmente" [29] (44).

¹⁸ Es interesante observar que Husserl introduce aquí la comparación de una herencia (*Erbe*), que desempeñará un papel importante en Heidegger introduce esta imagen en el momento en que descarta la hipótesis de una regresión infinita en el proceso de la retención [29-30] (44). Parece que Husserl vincula así la idea de herencia a la de una limitación del campo temporal, tema al que vuelve en la segunda parte del § 11 que se remonta, según el editor alemán, al manuscrito de las *Lecturas* de 1905. Según R. Bernet, "la estructura iterativa de las modificaciones retencionales explica a la vez la coexistencia de la duración del acto y la continuidad de la 'duración', o más bien del flujo de la conciencia absoluta" (*op. cit.*, p. 180); por estructura iterativa, hay que entender la modificación de modificaciones retencionales de una impresión originaria gracias a la cual un "ahora" se convierte no sólo en un habiendo-sido-ahora, sino en un habiendo sido-habiendo-sido-ahora. Así es como cada nueva retención modifica las anteriores; precisamente en virtud de la estructura de esta modificación de modificaciones, se dice que cada retención lleva en sí misma la herencia de cualquier proceso anterior. Esta expresión significa que "el pasado es modificado continuamente a partir del presente de la retención y [que] solo esta modificación presente del pasado permite la experiencia de la duración temporal" (*op. cit.*, p. 190). Anadiré que esta *iteración* contiene en germen la aprehensión de la duración como *forma*.

una mirada que se detiene sobre el instante y lo transforma de punto-fuente en punto-límite. Un rasgo de la gramática del verbo *ser* confirma esta visión. en efecto, es posible conjugar el verbo *ser* en un tiempo pasado (y futuro) sin introducir negación: "es", "era", "será" son expresiones completamente positivas que señalan en el lenguaje la prioridad de la idea de modificación sobre la de negación, al menos en la constitución de la memoria primaria.¹⁹ Lo mismo sucede con el adverbio "aún": su posición expresa a su modo la adherencia del "apenas pasado" a la conciencia del presente. Las nociones de retención y de modificación intencional no quieren decir otra cosa: *el recuerdo primario es una modificación positiva de la impresión, no su diferencia*. En oposición a la representación en imágenes del pasado, comparte con el presente vivo el privilegio de lo originario, aunque de un modo continuamente debilitado. "La intuición misma del pasado no puede ser una figuración por imagen (*Verbildlichung*). Es una conciencia originaria" [32] (47).²⁰

Lo anterior no excluye que, si se detiene mediante el pensamiento el flujo retencional y si se aísla el presente, pasado y presente parecen excluirse. Es, pues, legítimo decir que el pasado ya no es, y que pasado y "ahora" se excluyen: "Lo que es idénticamente lo mismo puede, sin duda ser 'ahora' y pasado, pero sólo porque ha durado entre el pasado y el 'ahora'" [34] (50). Este paso del "era" al "ya no" y la imbricación de uno en el otro expresan sólo el doble sentido del presente, por una parte, como punto-fuente, como iniciativa de una continuidad retencional, y por otra, como punto-límite, abstraído por la división infinita del *continuum* temporal. La teoría de la retención tiende a mostrar que el "ya no" procede del "era", y no a la inversa, y que la modificación precede a la diferencia. El instante, considerado separado de su poder de comenzar una sucesión retencional, resulta sólo de una abstracción operada sobre la continuidad de este proceso.²¹

¹⁹ Con la misma intención se dice precisamente, al comienzo del § 11, que el punto-origen "comienza la 'producción' (*Erzeugung*) del objeto que dura" La noción de producción y la de punto-origen se comprenden mutuamente

²⁰ En el mismo sentido "Así como en la percepción veo al ser-ahora y en la percepción ensanchada, tal como ella se constituye, al ser que dura, igualmente veo, en el recuerdo primario, el pasado; es dado en él, y es recordado el dato del pasado" [34] (50)

²¹ La teoría de la retención señala un progreso seguro respecto al análisis agustiniano de la *imagen* del pasado, considerada como una "impresión fijada en el es-

La distinción entre recuerdo primario y recuerdo secundario, llamado también *rememoración* (*Wiedernnerung*), es el segundo hallazgo propiamente fenomenológico de las *Lecciones*. Esta distinción es la contrapartida exigida por la caracterización esencial de la retención: a saber, la adherencia del pasado retenido al presente puntual en el seno de un presente que persiste al desaparecer. Todo lo que entendemos gracias al recuerdo no está contenido en esta experiencia de base de la retención. Para hablar en términos agustinianos, el presente *del* pasado tiene otra significación que el "apenas" pasado. ¿Qué ocurre con el pasado que ya no puede ser descrito como la cola de cometa del presente, es decir, qué ocurre con todos nuestros recuerdos que ya no tienen, por hablar así, un pie en el presente? Para resolver el problema, Husserl presenta una vez más el ejemplo paradigmático que, sin poseer la simplicidad esquemática del sonido que sigue resonando, presenta también, a primera vista al menos, una simplicidad extrema: nos acordamos de una melodía que hemos oído recientemente (*jüngst*) en un concierto. El ejemplo es sencillo en el sentido de que el recuerdo, en virtud del carácter reciente del acontecimiento evocado, tiene como ambición *reproducir* un tempo-objeto. De este modo —piensa, sin duda, Husserl—, se descartan todas las complicaciones ligadas a la *reconstrucción* del pasado, como ocurriría con el pasado histórico o incluso con los recuerdos lejanos. Con todo, el ejemplo no es absolutamente simple, puesto que se trata, en este caso, no de un mismo sonido, sino de una melodía que se puede *recorrer gracias a la imaginación*, siguiendo el orden del primer sonido, luego el del segundo, etc. Seguramente Husserl ha pensado que su análisis de la retención, aplicado a un sonido único, no podía ser trasladado, sin adjunción importante, al caso de la melodía, en tanto la composición de ésta no se tomaba en consideración en la discusión, sino sólo su manera de vincularse al presente puntual. Así Husserl opta por partir directamente del caso de la melodía en una nueva etapa de su descripción, a fin de concentrar la atención en otro rasgo de simplicidad, el de una melodía no ya "producida" sino "reproducida", no ya presentada (en el sentido del gran presente), sino "*representada*" (*Repräsentation* o *Vergegenwärtigung*).²² La presunta simplicidad del ejemplo imaginario se refiere, pues, al "re-" (*weder*) implica-

pitivo". La intencionalidad del presente responde directamente al enigma de un vestigio que sea a la vez una cosa presente y el signo de una cosa ausente

²² Se colocan juntos los dos términos citados [35, I 14-15] (51, I 8).

do en la expresión de rememoración y en otras expresiones conexas que encontramos más tarde, en particular la de repetición (*Wiederholung*), que ocupará un lugar excepcional en el análisis heideggeriano y cuya importancia para una teoría del tiempo narrado mostraré después. Este "re-" se describe, pues, como fenómeno de "correspondencia" de término a término, en el que, por hipótesis, la diferencia no es de contenido (es siempre la misma melodía producida, luego reproducida), sino de modo de realización. La diferencia es, pues, entre melodía percibida y melodía cuasi percibida, entre audición y cuasi audición. Esta diferencia significa que el "ahora" puntual tiene su correspondiente en un cuasi presente que, fuera de su estatuto de "como si", presenta los mismos rasgos de retención y de protensión, por lo tanto, la misma identidad entre el "ahora" puntual y su secuencia de retenciones. La elección del ejemplo simplificado —la misma melodía rememorada— no tiene otra razón de ser que permitir trasladar al orden del "como si" la continuidad entre conciencia *impresional* y conciencia *retencional*, con todos los análisis que se relacionan con ellas.²³ De esto se deriva que cualquier momento de la sucesión de instantes presentes puede ser representado en la imaginación como presente-fuente según el modo del "como si". Este cuasi presente-fuente tendrá, pues, su halo temporal (*Zeithof*) [35] (51), que hará de él siempre el centro de perspectiva para sus propias retenciones y protensiones. (Mostraré más tarde que este fenómeno es la base de la conciencia histórica para la cual cualquier pasado objeto de retención puede ser constituido en cuasi presente dotado de sus propias retrospectivas y de sus propias anticipaciones, de las que algunas pertenecen al pasado [retenido] del presente efectivo.)

La primera implicación del análisis de la rememoración es reforzar, por contraste, la *continuidad*, en el seno de una percepción ensanchada, entre retención e impresión, a expensas de la diferencia entre el presente puntual y el pasado reciente. Esta lucha entre la amenaza de ruptura contenida en la distinción, la oposición, la diferencia y la continuidad entre retención e impresión forma parte del estatuto más antiguo del parágrafo de 1905.²⁴ El

²³ "Todo es, en esto, *presentado* a la percepción y al recuerdo primario, y sin embargo no es propiamente la percepción y el recuerdo primarios" [36] (52).

²⁴ Se observará la insistencia en caracterizar "el mismo pasado como *percebido*" [39] (55), y el ser "apenas pasado" como a su vez "ver-dado-en-persona" (*Selbstgegebenheit*) (*ibid.*).

sentido de esta lucha es claro: si la diferencia no estuviese incluida en la continuidad, no habría, hablando con propiedad, constitución temporal: el paso continuo de la percepción a la no-percepción (en el sentido estricto de estos términos) es la constitución temporal, y este paso continuo es obra de las aprehensiones que, como hemos dicho anteriormente, pertenecen al mismo estrato que la hilética. La unicidad del *continuum* es tan esencial a la aprehensión de los tempo-objetos que se puede afirmar que el "ahora" verdadero de una melodía sólo adviene cuando el último sonido ha terminado; ese momento es el límite ideal de la "continuidad de incremento" constitutiva del tempo-objeto considerado en bloque. En este sentido, las diferencias que Husserl llama las diferencias del tiempo (*die Unterschiede der Zeit* [39] (55)) están constituidas a su vez en y por la continuidad que despliegan los tempo-objetos en un lapso preciso. No se puede subrayar mejor la primacía de la continuidad sobre la diferencia, sin lo cual no tendría sentido hablar de objeto temporal ni de espacio de tiempo. Precisamente, este *paso continuo* del presente al pasado es el que falta en la oposición global entre presentación y representación: el "como si" no se asemeja en absoluto al paso continuo que constituye la presentación por medio de la modificación del presente en pasado reciente.²⁵

Así pues, el *antes* y el *después* deben constituirse desde el recuerdo primario, es decir, ya en la percepción ensanchada. El *cuasi* de la *re*-representación no puede más que reproducir su sentido, no producirlo originariamente. Sólo la unión, previa a todo *cuasi*, de la impresión y de la retención tiene la clave de lo que Husserl, desafiando a Aristóteles y a Kant, llama "el acto creador-de-tiempo, el acto-del-ahora o el acto-del-pasado" (*der zeitschaffende Jetztakt und Vergangenheitsakt* [41] (58)). Nos encontramos, sin duda, en el centro de la constitución de la conciencia íntima del tiempo. Esta primacía de la retención encuentra una confirmación suplementaria en el carácter insuperable del corte entre pre-

²⁵ A este respecto, el texto más sólido de todas las *Lecciones* es éste: "Hasta aquí, la conciencia del pasado —entiendo la conciencia primaria del pasado— no es a una percepción porque por percepción entendíamos el acto originariamente constitutivo del 'ahora'. Pero si llamamos percepción *al acto en el que resulte cualquier origen, el acto que constituye originariamente*, entonces el recuerdo primario es *percepción*. Porque sólo en él se constituye el pasado, y no de modo representativo, sino presentativo" [41] (58).

sentación y representación. Sólo la primera es un acto donante en su origen: "No dar personalmente es precisamente la esencia de la imaginación" [45] (63). El "una vez más" es mucho más que el "aún". Lo que podría encubrir esta diferencia fenomenológica es el rasgo principal propio de la modificación de retención que transforma efectivamente el "ahora", tanto reproducido como originario, en un pasado. Pero la degradación continua, característica de la retención, no puede confundirse con el paso de la percepción a la imaginación que constituye una diferencia *discontinua*. Tampoco hay que confundir la claridad decreciente de la representación con el oscurecimiento progresivo del recuerdo primario. Nos hallamos ante dos tipos de oscuridad que no hay que confundir (§ 21). Sigue siendo el prejuicio tenaz del presente puntual el que hace renacer continuamente la ilusión de que la extensión del presente es obra de la imaginación. El oscurecimiento gradual del presente en la retención no equivale nunca a un fantasma. El abismo fenomenológico es intranqueable.

¿Significa lo dicho que la rememoración sólo se invoca para reforzar la primacía de la retención en la constitución del tiempo? No es despreciable que yo *pueda* representarme una vivencia anterior. La libertad de representación no es un componente desdeñable de la constitución del tiempo: la retención se asemejaría así a la *Selbstaffektion* según Kant. La rememoración, con su libre movilidad, unida a su poder de recapitulación, proporciona la necesaria distancia de la libre reflexión. La reproducción se convierte entonces en "un libre recorrido" que puede conferir a la representación del pasado un *tempo*, una articulación, una claridad variables.²⁶ Por eso, el fenómeno que le parece, en resumidas cuentas, más relevante es aquel en el que se produce un "recubrimiento" (*Deckung*) entre el pasado simplemente retenido en el *habrá* del presente y la reproducción que vuelve a pasar sobre el pasa-

²⁶ Encontramos así, en el § 20, una clarificación fenomenológica de los fenómenos que la crítica literaria coloca bajo el título de tiempo narrado y tiempo que narra, o de la aceleración y de la ralentización, de la abreviación, incluso de la interpolación de un relato dentro de otro. Esto, por ejemplo, 'En la misma extensión temporal inmanente, en la que se produce efectivamente, podemos 'con toda libertad' colocar fragmentos más grandes o más pequeños del proceso representado con sus modos de flujo, y así recorrerlo más rápidamente o más lentamente [48] (66). Pero es preciso confesar que Husserl apenas se aparta de la reproducción del mismo pasado presentado y re-presentado, lo que limita considerablemente la fuerza creadora de este análisis respecto a la crítica literaria.

do: "Entonces me es dado el pasado de mi duración precisamente como una 're-donación' de la duración" [43] (60). (Hablaremos más adelante de todo lo que una reflexión sobre el pasado histórico puede recibir de esta *Wiedergegebenheit* nacida del "recubrimiento" entre un pasado pasivamente retenido y un pasado espontáneamente representado.) La identificación de un mismo objeto temporal parece depender, en una parte importante, de este "re-torno" (*Zurück-kommen*) en el que el *nach* de *Nachleben*, el *wieder* de *Wiedergegebenheit* y el *zurück* de *Zurückkommen*, coinciden en el "re-" de la re-memoración. Pero el "puedo" (del "puedo recordar") no sabría, por sí solo, garantizar la continuidad con el pasado que, en última instancia, descansa en la modificación de retención, que pertenece al orden de la afección más que al de la acción. En todo caso, la libre reiteración del pasado en la rememoración es de tal importancia para la constitución del pasado que el propio método fenomenológico descansa en este poder de repetir —en el doble sentido de hacer volver y de reiterar— la experiencia más primitiva de la retención: ésta sigue las "líneas de similitud" que hacen posible el recubrimiento sucesivo entre la misma sucesión retenida, y luego re-memorada. Este mismo "recubrimiento" precede a toda comparación reflexiva, ya que la propia semejanza entre lo retenido y lo rememorado proviene de una intuición de la semejanza y de la diferencia.

Si el "recubrimiento" ocupa un lugar tan importante en el análisis de la rememoración, es en la medida en que está destinado a compensar el corte entre la retención, que pertenece aún al presente, y la representación, que ya no le pertenece. A Husserl le obsesiona este problema: si la manera como la rememoración hace presente el pasado difiere fundamentalmente de la presencia del pasado en la retención, ¿cómo una representación puede ser fiel a su objeto? Esta fidelidad no puede ser más que la de una correspondencia adecuada entre un "ahora" presente y un "ahora" pasado.²⁷ La disunción entre imaginación y rememoración

²⁷ Bernet subraya en estos términos el desafío de la teoría de la reproducción mediante rememoración para el estatuto de la verdad en una metafísica del presente ensanchado. "El concepto de verdad en el que se inspira el análisis husserliano de la rememoración procede del deseo de neutralizar la diferencia temporal dentro de una presencia desdoblada de la conciencia intencional. Este análisis está marcado por una especie de obsesión epistemológica que conduce a preguntar la verdad del recuerdo como correspondencia, el ser de la conciencia como re-

conduce a una nueva problemática. Esta distinción ha debido pasarse por alto en los análisis anteriores, centrados en la diferencia entre pasado retenido y pasado representado. Incluso, sin ningún escrúpulo, se han considerado como sinónimos "re-presentado" e "imaginado", como hemos dicho anteriormente. Se plantea el problema de saber "cómo el 'ahora' reproducido llega a representar un pasado",²⁸ pero en un sentido distinto del término "representar", que corresponde a lo que hoy se llamaría "pretensión de verdad". Lo que importa no es ya la *diferencia* entre rememoración y retención, sino la *relación con el pasado* que tiene que ver con esta diferencia. Hay que distinguir, pues, la rememoración de la imaginación por medio del valor *posicional* (*Setzung*) vinculado a la rememoración y ausente de la imaginación. En realidad, la noción de recubrimiento entre pasado reproducido y pasado retenido anticipaba la de la *posición* del "ahora" reproducido. Pero la identidad de contenido, pese a la diferencia entre "una vez más" y "aún", intercataba más que el objetivo del "ahora" actual, que hace que el recuerdo represente a este último, en el sentido de que lo *plantea* como que-ha-sido. No es suficiente decir que el flujo de representaciones está constituido exactamente como el de retenciones, con su mismo juego de modificaciones, de retenciones y de protensiones. Hay que formarse la idea de una "segunda intencionalidad" [52] (70), que hace de ella una representación *de...*, secundaria en el sentido de que equivale a una *réplica* (*Gegenbild*) de la intencionalidad longitudinal constitutiva de la retención y generadora del tempo-objeto. Por su forma de flujo de vivencia, la rememoración presenta, en efecto, los mismos rasgos de intencionalidad retencional que el recuerdo primario; además, tiende intencionalmente a esta intencionalidad primaria. Esta reduplicación intencional propia de la retención garantiza la *integración* de la rememoración en la constitución de la conciencia íntima del tiempo, que la preocupación por distinguir la rememoración y la retención hubiera podido hacer perder de vista.

presentación o reproducción, y la ausencia temporal del pasado como una presencia enmascarada de la conciencia de sí misma" (*op. cit.*, p. 197). R. Beinet opone, con razón, a esta obsesión epistemológica los intentos, como el de Danto y el mío, por vincular la verdad histórica a la *narratandus*, más que a una presencia desdoblada de la misma conciencia intencional (p. 198). Yo digo que la narratividad constituye esa presencia desdoblada y no a la inversa.

²⁸ Husserl ya no hace hincapié aquí en el re- de *Repräsentation*, y escribe *repräsentieren* sin guión [51] elemento que la traducción de Dussort suprimió.

La rememoración no es sólo un “como si” presente: tiende al presente, y así lo plantea como que-ha-sido. (Como la de recubrimiento, la operación de *posición* es esencial, como se verá para la comprensión del pasado histórico.)

Para completar la inserción de la rememoración en la unidad de la corriente de lo vivido, no se debe olvidar también que el recuerdo contiene intenciones de *espera*, cuyo cumplimiento conduce al presente. Dicho de otra manera, el presente es a la vez lo que vivimos y lo que realiza las anticipaciones de un pasado rememorado. En cambio, esta realización se inscribe en el recuerdo; recuerdo haber esperado lo que ahora se ha realizado. Esta realización forma parte, en lo sucesivo, de la significación de la espera rememorada. (Tal rasgo también es significativo para el análisis del pasado histórico: pertenece al sentido del pasado histórico conducir el presente a través de las esperas constitutivas del horizonte futuro del pasado. De esta forma, el presente es la realización del futuro rememorado. Así, su anticipación o no, vinculada con un acontecimiento rememorado, reacciona sobre el propio recuerdo y, por un proceso retroactivo, da a la reproducción un tinte particular.) Desarrollaremos en su momento este tema. Por ahora, limitémonos a esto: la posibilidad de volverse hacia un recuerdo y de buscar en él las esperas que se han realizado (o no) contribuyen a la inserción posterior del recuerdo en el flujo unitario de la vivencia.

Se puede hablar ahora de un “encadenamiento del tiempo”, en el que cada uno de los acontecimientos encuentra un *lugar* diferente. En efecto, el tipo de textura que hemos descrito entre retención y rememoración permite unirlos en un único recorrido temporal. El objetivo del lugar de un acontecimiento rememorado merced a este único encadenamiento constituye una intencionalidad suplementaria que se añade a la del orden interno de la rememoración, el cual supone reproducir el de la retención. Este objetivo del “lugar” en el encadenamiento del tiempo es lo que permite caracterizar como pasado, presente o futuro, duraciones que presentan contenidos diferentes —pero que ocupan un mismo lugar en el encadenamiento del tiempo—, y, por lo tanto, dar un sentido formal a la característica pasado, presente, futuro. Pero este *sentido formal* no es un dato inmediato de la conciencia. Hablamos propiamente de acontecimientos del pasado, del futuro y del presente sólo en función de esta segunda intencionalidad de la rememoración, que

busca su lugar independientemente de su contenido y de su duración propios. Este segundo objetivo es inseparable de la retroacción por la que una rememoración recibe un significado nuevo por el hecho de que sus esperas han encontrado su realización en el presente. El abismo que separa la rememoración y la conciencia se conjuga gracias a la interconexión de sus intenciones, sin que sea abolida la diferencia entre reproducción y retención. Es preciso un desdoblamiento de la intencionalidad de la rememoración que separa el *lugar* del contenido. Por eso, el objetivo del lugar es llamado por Husserl una intención no intuitiva, "vacía". La fenomenología de la conciencia íntima del tiempo intenta explicar, mediante un juego complejo de intencionalidades superpuestas, la *forma pura* de la sucesión: ésta ya no es una presuposición de la experiencia, como en Kant, sino el correlato de las intenciones abiertas sobre el encadenamiento temporal y prescinde de los contenidos rememorados; este encadenamiento es entendido como el "halo" oscuro de lo que es actualmente rememorado, comparable al segundo plano espacial de las cosas percibidas. En lo sucesivo, toda cosa temporal parece destacarse sobre el fondo de la forma temporal en la que se inserta el juego de las intencionalidades anteriormente descritas.

Podemos sorprendernos de que Husserl haya privilegiado hasta este punto el *recuerdo* a expensas de la *espera*. Parece que varias razones han concurrido en ese aparente desequilibrio. La primera obedece a la preocupación principal de Husserl: resolver el problema de la *continuidad* del tiempo sin recurrir a una operación de síntesis de tipo kantiano o brentiano; la distinción entre retención y rememoración basta para resolver el problema. Además, la diferenciación entre futuro y pasado supone que se haya dado a ambas características un sentido formal; la doble intencionalidad de la rememoración resuelve el problema, aunque tenga que introducir por anticipado la espera en el recuerdo mismo como futuro de lo rememorado. Por eso, Husserl no cree poder tratar temáticamente la *espera* (§ 26), antes de haber establecido la doble intencionalidad de la rememoración (§ 25). Es en el halo temporal del presente donde el futuro se sitúa y donde la espera puede ser insertada como una intención vacía. Y más: no parece que Husserl haya concebido la posibilidad de tratar directamente a la *espera*. Ella no puede ser el equivalente del recuerdo que "reproduce" una experiencia presente, a la vez inten-

cional y retencional. En este sentido, la espera es “productora”, a su modo. Enfrentado con esta “producción”, Husserl parece impotente, sin duda debido a la primacía de la fenomenología de la percepción, que la desconexión del tiempo objetivo suspende sin abolirla. Sólo la filosofía de Heidegger, claramente centrada en el *cuidado* y no en la *percepción*, podrá suprimir las inhibiciones que paralizan el análisis husserliano de la espera. Husserl concibe la espera sólo como anticipación de percepción: “pertenece a la esencia de lo que se espera ser algo que va a ser percibido” [56-57] (77). Y cuando la percepción esperada llega, y por lo tanto se hace patente, el presente de la espera se ha convertido en el pasado de ese presente. De este modo, la cuestión de la espera lleva de nuevo a la del recuerdo primario, que sigue siendo el eje principal de las *Lecciones*.²⁹

La inserción (*Einordnung*) de la reproducción en el encadenamiento del tiempo interno aporta así una corrección decisiva a la oposición entre el “cuasi” de la reproducción y lo originario del bloque constituido por la percepción y la retención. Cuanto más se insiste sobre el carácter *tético* del recuerdo, para oponerlo a la conciencia de imagen (§ 28), más se inserta en la misma corriente temporal de la retención: “Al contrario de [la] conciencia de imagen, las reproducciones tienen el carácter de la representación en persona (*Selbstvergegenwärtigung*) [...]. El recuerdo es representación en persona en el sentido del pasado” [59] (78). Parece que, en lo sucesivo, la característica de “pasado” unifica el recuerdo secundario y el recuerdo primario bajo la marca del “que ha sido presente” [59] (79). Aunque no se pierda de vista el carácter formal de esta inserción, la característica de pasado, ahora común a la reproducción y a la retención, es inseparable de la constitución del tiempo interno, en cuanto encadenamiento unitario de todas las vivencias. El carácter *tético* de la reproducción del pasado es el agente más eficaz de esta alineación del recuerdo secundario y del primario bajo la señal del pasado. Quizá por esto, la reproducción es llamada modificación, bajo el mismo rubro de la retención. En este sentido, la oposición entre *cuasi* y *originario* está lejos de ser la última palabra sobre la relación entre recuerdo secundario y recuerdo primario.

²⁹ La afirmación según la cual “aparte de estas diferencias, la intuición de la espera es tan originaria y específica como la intuición del pasado” (*ibid.*) sólo encontrará su plena justificación en una filosofía que ponga el Cuidado en el lugar ocupado por la percepción en la fenomenología de Husserl.

Era necesario, en primer lugar, oponerlos, para unir mejor conciencia racional y conciencia de la impresión, contra Kant y Brentano. Era necesario, después, acercarlos, para garantizar mejor su inserción común en el único flujo temporal —tan *formal* como sea este encadenamiento unitario. Pero tampoco hay que olvidar que el carácter *formal* deriva a su vez de la segunda intencionalidad de la rememoración, la cual preserva el carácter concreto de la “intención de contorno” (*Umgebungsintention*) [61] (81) en este encadenamiento formal.

La última cuestión que plantea la segunda sección de las *Lecciones* es la de saber si, en contrapartida a la desconexión del tiempo objetivo, la *Fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* ha contribuido a la constitución del tiempo objetivo. El éxito de esta constitución sería la única verificación del fundamento del procedimiento inicial de reducción. No se encuentra en las *Lecciones* —al menos, en los últimos párrafos (§ 30-33) de la segunda sección— más que el esbozo de esta demostración. Se dirá posteriormente, al examinar la tercera sección, por qué Husserl no ha dirigido su esfuerzo en este sentido. La inserción de la retención y de la reproducción (cuando esta última añade un carácter *télico* al simple “como si”) en el encadenamiento del tiempo interno es la base sobre la que se edifica el tiempo, en el sentido objetivo del término, como orden serial indiferente a los contenidos que lo completan. La noción de “situación temporal” (*Zeitstelle*) es el concepto-clave de este paso de lo subjetivo o, mejor dicho, de la “materia” de lo vivido a su “forma” temporal. En efecto, la “situación temporal” permite aplicar la característica del presente, del pasado, del futuro, a “vivencias” materialmente diferentes. Pero así como Husserl ha reducido el tiempo, de un solo golpe, también procede con paciencia a objetar los caracteres formales de la temporalidad. Comienza por oponer la objetividad formal de las posiciones temporales a la objetividad material de los contenidos de experiencia; en efecto, los dos fenómenos son inversos entre sí, y su contraste constituye una atrayente introducción al problema planteado. Efectivamente, por una parte, la misma intención *objetiva* —el enfoque de un objeto idéntico— es conservada —pese a la desviación que hace que la impresión, alejada por la novedad de un nuevo presente, pierda su carácter de “ahora” y se hunda en el pasado—; por otra parte, la misma situación temporal es atribuida a contenidos vividos, *pese a* sus diferencias materiales. En tal sentido, la identidad extratemporal de los contenidos, en

un caso, y la identidad de la situación temporal de contenidos materiales distintos, en el otro, actúan en sentido inverso. Por un lado, mismo "tenor" (*Bestand*), pero "caída" temporal diferente; por otro, idéntica situación temporal, pero "tenor" diferente. Husserl habla, a este respecto, de antinomia aparente (comienzo del § 31): se trata, es obvio, de un efecto contrastado, a causa de la identidad objetiva y de la identidad de situación temporal.

Se llega a la problemática del tiempo objetivo desimplicando la identidad de situación temporal de la identidad objetiva: en efecto, el tiempo objetivo consiste en el retroceso de una "situación fija en el tiempo" [65] (84). Esta operación trata problemas en la medida en que *contrasta* con el *descenso* que hace caer el sonido presente en el pasado. Volvemos a encontrar, por el rodco de la cuestión de la identidad de situación temporal, un problema eminentemente kantiano: "El tiempo es rígido y, sin embargo, fluye. En el flujo temporal, en el continuo caer en el pasado, se constituye un tiempo que no corre, absolutamente fijo, idéntico, objetivo. Éste es el problema" [64] (84). Parece que la modificación retencional hace comprender la *recaída* en el pasado, no la *fijeza* de la situación en el tiempo; pero no es tan claro que la identidad del *sentido*, en el transcurrir de las fases temporales, pueda darnos la respuesta buscada ya que se ha demostrado que la identidad de contenido y la de lugar forman, a su vez, un contraste, y que se ha admitido que la *segunda* es la *clava*: de la *primera*. Pareciera que Husserl considera... como ley de esencia que la *recaída* de un mismo sonido en el pasado implica la referencia a una situación temporal fija: "Pertenece a la esencia del flujo modificador que esa situación temporal subsista idéntica, y necesariamente idéntica" [66] (86). Es cierto que, a diferencia de lo que es la intuición *a priori* de Kant, la forma del tiempo no se superpone a una pura diversidad, ya que el juego de las retenciones y de las representaciones constituye un tejido temporal muy estructurado. Sin embargo, este juego mismo requiere un momento formal que él no parece poder engendrar. Husserl intenta salvar esta desviación en las últimas páginas de la sección II.

Tratar de demostrar que la situación temporal de una impresión que, de presente, se hace pasada, no es extrínseca al movimiento mismo de retroceso al pasado. *Un acontecimiento se asienta en el tiempo modificando su distancia respecto al presente*. El propio Husserl no se siente totalmente satisfecho de su intento de vincular la situación temporal a la propia *recaída*, es decir, al alejamiento del punto-

fuente: "Pero, con la conservación de la individualidad de los instantes en su recaída en el pasado, no poseemos aún la conciencia de un tiempo uno, homogéneo, objetivo" [69] (90). La explicación precedente se apoya sólo en la retención, que únicamente da acceso a un campo temporal restringido. Hay que recurrir a la rememoración, y más concretamente al poder de trasponer cada instante, rechazado en el proceso de retención, a un punto cero, a un cuasi presente, y esto de forma repetida. Lo que así se *reproduce* es la posición del punto cero como punto-fuente para nuevas recaídas, mediante un distanciamiento de segundo grado. "Evidentemente, este proceso debe ser concebido como susceptible de proseguirse de manera ilimitada, aunque el recuerdo actual falle prácticamente enseguida" [70] (90). Esta observación es de enorme interés para el paso del tiempo del recuerdo al tiempo histórico que supera la memoria de cada uno. Una transición está garantizada por la rememoración, gracias a la trasposición de cualquier punto del pasado a un cuasi presente, y esto sin fin. Pienso que sigue presente la cuestión de saber si esta extensión imaginaria del campo temporal, por mediación de una serie sin fin de cuasi presentes, hace las veces de una génesis del "tiempo objetivo único, con un orden fijo único" (*loc. cit.*).

Nuevamente adquiere vigor la misma exigencia, la de un "orden lineal, en el que cualquier lapso, incluso reproducido sin continuidad con el campo temporal actual, debe ser forzosamente un fragmento de una cadena única, que se prolonga hasta el presente actual" [71] (92). Siempre que se intenta derivar el tiempo objetivo de la conciencia íntima del tiempo, se invierte la relación de prioridad: "Incluso el tiempo imaginado arbitrariamente, cualquiera que sea, está sujeto a esta exigencia: si debe poder ser pensado como tiempo real (es decir, como tiempo de un objeto temporal cualquiera), debe situarse como lapso dentro del tiempo objetivo uno y único" [71] (92). Husserl se ampara aquí en "algunas leyes *a priori* del tiempo" (título del § 33), que hacen del tema de las *situaciones temporales* el objeto de una evidencia inmediata: por ejemplo, que dos impresiones tengan "idénticamente la misma situación temporal absoluta" (*ibid.*) Pertence a la esencia *a priori* de este estado de cosas que estas dos impresiones sean simultáneas y dependan de un solo "ahora". Parece que Husserl haya esperado de la noción de situación temporal, estrechamente vinculada al fenómeno de retención y de rememoración, la posibilidad de una constitución del

tiempo objetivo que no presuponga siempre el resultado de la operación constituyente.³⁰

El verdadero sentido de la empresa husserliana sólo aparece en la tercera sección. Se trata de alcanzar, en el recorrido de los grados de constitución, el tercer plano, el del *flujo absoluto*. El primer plano comprendía las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo; es el que se ha soslayado desde el comienzo de la obra y que hemos intentado establecer al final de la segunda sección. El segundo plano era el de las unidades inmanentes del tipo de los objetos temporales; todo el análisis anterior se ha desarrollado en este plano. Respecto al tercer plano, las unidades que se dibujan en el segundo son todavía unidades *constitutivas*. Este tercer plano es el del “flujo absoluto de la conciencia, constitutivo del tiempo” [73] (97).³¹

Que todos los tiempo-objetos deben tratarse como unidades *constitutivas*, se deduce de las múltiples presuposiciones que el análisis anterior ha debido considerar como provisionalmente adquiridas, a saber, que los tiempo-objetos *duran*, es decir, conservan una unidad específica a través del proceso continuo de las modificaciones temporales, y que los cambios de los objetos son más o menos *rápidos* respecto a la misma duración. Por contraste, si el flujo absoluto de la conciencia tiene algún sentido, hay que renunciar a apoyarse en cualquier identidad, aunque sea la de los tiempo-objetos, por lo tanto, también a hablar de velocidad relativa. Ya no hay aquí “algo” que dura. Se entrevé la audacia del empeño: apoyarse exclusivamente en la *modificación* en tanto tal por la que la “continuidad de oscurecimientos” [74] (98) constituye un *flujo*. Se percibe igual-

³⁰ Puede uno preguntarse, sin embargo, si la aparición de la terminología de la “forma”, a la que se vincula la del “lugar” o situación temporal, no es el indicio de la función directiva ejercida secretamente por la representación del tiempo objetivo en el curso de la descripción pura. Todo sucede como si la idea de sucesión lineal única sirviera de guía teleológica para buscar y encontrar, o la relación entre la intencionalidad segunda de la representación y la intencionalidad primera de la retención, una aproximación lo más estricta posible de la idea de sucesión lineal. La presuposición se esconde bajo las leyes apriónicas que Husserl descubre en la constitución del flujo. Es preciso tener presente esta objeción que surge continuamente para comprender la función estratégica de la tercera sección de la obra. Ahí se descubre la verdadera ambición de la empresa husserliana.

³¹ Debemos distinguir siempre: la conciencia (el flujo), la aparición (el objeto inmanente), el objeto trascendente (cuando el objeto inmanente no es un contenido)” (*ibid.*).

mente toda la dificultad: “*para todo esto, nos faltan los nombres*” [75] (99); o bien nombramos el constituyente —el flujo— según lo que es constituido (fase presente, continuidad de pasados en la retención, etc.); o bien nos fiamos de *metáforas*: flujo, punto-fuente, brotar, caer, etc. Ya era difícil profundizar bajo el objeto trascendente y mantenerse en el plano de la *aparición*, el del objeto inmanente o tempo-objeto; el empeño de ahora es ahondar bajo el objeto inmanente y establecerse en el plano en el que la conciencia es el flujo, en el que toda conciencia de..., es “momento de flujo”. La cuestión estriba en saber si no estamos condenados a una simple traslación de vocabulario, por el que los mismos análisis, tomados al principio en términos de *aparición*, serían considerados luego en términos de *conciencia*: conciencia perceptiva, conciencia retencional, conciencia reproductora, etc. De otro modo, ¿cómo sabríamos que el tiempo inmanente es *uno*, que implica simultaneidad, períodos de igual duración, la determinación según el antes y el después? [76] (100-101).

Se plantean así tres problemas: la forma de unidad que une los flujos en un flujo único; la forma común del “ahora” (origen de la simultaneidad); la continuidad de los modos de decurso (origen de la sucesión). Respecto a la unidad del flujo, sólo se puede decir esto: “El tiempo inmanente se constituye como uno para todos los objetos y procesos inmanentes. Correlativamente, la conciencia temporal de las inmanencias es la unidad de un todo” [77] (102). Pero, ¿yñe acceso a los *fenómenos* a este “conjunto”, a este “a-la-vez”, a este “omni-englobador”, que hace que el decurso de todo objeto y de todo proceso constituya una “forma de decurso homogénea, idéntica para todo el conjunto”? (*loc. cit.*) El problema es el mismo para la *forma* del “ahora”, idéntica para un grupo de *sensaciones* originarias, y para la *forma* idéntica del decurso que transforma indiferentemente la conciencia del “ahora” en conciencia de un anterior. Husserl se limita a responder: “¿Qué quiere decir eso? No se puede responder más que diciendo ‘ved’” (*ibid.*). Parece que las condiciones *formales* de la experiencia que Kant consideraba como presuposiciones sean tratadas simplemente como intuiciones. La originalidad del tercer plano consiste pues en desconectar los objetos temporales y en *formalizar* las relaciones entre punto-punto, retención y protensión, sin tener en cuenta las identidades, incluso inmanentes, que se crean en ellas; en una palabra, en formalizar la relación entre el “ahora” originario y sus modificaciones. Pero, ¿es

posible esto sin el apoyo de alguna objetividad constituida? Husserl no ha ignorado el problema: "¿Cómo es posible saber (*wissen*) que el flujo constitutivo último de la conciencia posee una unidad?" [81] (105). La respuesta hay que buscarla en un desdoblamiento de intencionalidad en el centro mismo del fenómeno de retención. Una primera intencionalidad se dirige hacia el tiempo-objeto, el cual, aunque immanente, es ya una unidad constituida; la segunda se dirige hacia los *modos de originariedad*, de retención, de rememoración. Se trata, pues, de dos procesos análogos y contemporáneos ("la unidad temporal inmanente del sonido y, al mismo tiempo, la unidad del flujo de la conciencia misma se constituye en un solo y único flujo de conciencia" [80] (105). Husserl no es insensible al carácter paradójico de esta declaración: "Por chocante (incluso absurdo al principio) que parezca, esto es así: el flujo de la conciencia constituye su propia unidad" (*ibid.*) Es una *eidética* donde se percibe la diferencia entre una mirada que se dirige hacia lo que es constituido a través de las fases de decurso, y una mirada que se orienta hacia el flujo. Se pueden, pues, retomar todos los análisis anteriores de la retención, de la retención de retenciones, etc., en términos de flujo y no de tiempo-objeto. Por ello, la intencionalidad de la autoconstitución del propio flujo es distinguida de la intencionalidad que, por superposición de fases, constituye el sonido en el tiempo-objeto. Esta doble intencionalidad ya había sido anticipada desde la segunda sección, cuando se había distinguido la identidad de la *situación* temporal de la identidad del *contenido* y, más fundamentalmente, cuando se había distinguido entre el *modo* de decurso de la duración y la unidad de los tiempo-objetos que se constituyen en él.

Al mismo tiempo, uno puede preguntarse qué progreso real representa el paso al tercer nivel, si las dos intencionalidades son inseparables. El paso de una a otra consiste en un desplazamiento de la mirada más que en una real desconexión como en el paso del primer nivel al segundo. En este desplazamiento de la mirada, las dos intencionalidades se remiten continuamente una a la otra: "En consecuencia, hay en un mismo y único flujo de conciencia *dos intencionalidades*, que forman una unidad indisoluble, que se erigen una y otra como dos aspectos de una misma y única cosa, enlazados entre sí" [83] (108). En otras palabras, para tener algo que dure, se necesita un flujo que se constituya a sí mismo. Para ello, *el flujo debe aparecer en persona*. Husserl ha percibido perfectamente la aporía

que se vislumbra en el horizonte, la de una regresión al infinito: ¿la aparición en persona del flujo no exige un segundo flujo en el que el primero aparece? No —afirma—, la reflexión no exige tal redoblamiento: “En cuanto fenómeno, [el flujo] se constituye a sí mismo” [83] (109). En esta *autoconstitución* concluye la empresa de una fenomenología *pura*. Para ella, Husserl reivindica la misma evidencia que la que su fenomenología atribuye a la percepción interna. Incluso hay una “conciencia de la evidencia de la duración” [85] (111) tan indudable como la de los contenidos immanentes. Pero persiste la pregunta: ¿puede bastarse a sí misma la conciencia de evidencia de la duración sin la de una conciencia *perceptiva*?

Merecen subrayarse aún dos puntos de la argumentación de Husserl sobre la evidencia de la duración; el primero concierne a la evidencia del rasgo principal del flujo: su *continuidad*. Con una clara afirmación, Husserl atestigua la evidencia de la *unidad* del flujo y la de su *continuidad*; la unidad del flujo es una unidad sin ruptura; la diferencia entre dos lapsos es precisamente una diferencia, no una escisión (*verschieden* no *ge-schieden*) [86] (112). “La discontinuidad presupone la continuidad, sea bajo la forma de la duración sin cambio o bajo la del continuo cambio” [86] (113). La afirmación merece resaltarse, en razón de los ecos que evoca en la discusión contemporánea sobre la discontinuidad de los paradigmas o de los *episteme*. Para Husserl, no hay ninguna duda: se piensa la discontinuidad sólo a partir de la continuidad, que es el tiempo mismo. Pero surge otra vez la pregunta: ¿cómo lo sabemos, fuera de la mezcla entre intencionalidad trascendente (hacia el objeto) e intencionalidad longitudinal (hacia el flujo)? No es casualidad que Husserl se haya visto obligado a apoyarse de nuevo en la continuidad de desarrollo de un tiempo-objeto como el sonido. Sería necesario, pues, entender así el argumento: no se puede distinguir la discontinuidad en un punto de la experiencia, si la continuidad del tiempo no está atestiguada por alguna otra experiencia sin ruptura. La diferencia no puede ser, por así decir, más que local, allí donde falta la superposición entre conciencia originaria y conciencia intencional. Cuando más, se puede decir que continuidad y discontinuidad están entrelazadas en la conciencia de la unidad del flujo, como si la desviación naciera de la continuidad, y recíprocamente.³² Pero,

³² ‘La intención originaria del ‘ahora’, aun conservándose individualmente, aparece, en una nueva y siempre nueva conciencia de simultaneidad, con intenciones que revelan una diferencia cada vez más creciente cuanto más se alejan

para Husserl, la continuidad incluye las diferencias: "En todo caso, y no sólo en el caso del cambio continuo, la conciencia de la alteración, de la diferenciación, presupone la unidad" [87] (114).

El segundo punto que debe fijar también nuestra atención concierne a la evidencia de otro rasgo importante del flujo: la primacía de la impresión presente, respecto a la reproducción, en el orden de lo originario.³³ En un sentido, ya lo sabemos: toda la teoría de la reproducción descansa en la diferencia entre el "como si" y lo originariamente presente. La reanudación del mismo problema en el plano fundamental no deja de tener significación: a costa de una cierta contradicción con el análisis anterior, que insistía en la espontaneidad y la libertad de la reproducción, ahora se subraya el carácter receptivo y pasivo de la reproducción. El acercamiento en el plano receptivo, al unirse a la correspondencia de término por término entre reproducción y producción, abre el camino a la afirmación, mucho más cargada de sentido, de que la re-presentación es, a su modo, una impresión y una impresión presente: "En cierto sentido, por lo tanto, todas las vivencias están impresas, tenemos conciencia de ellas por impresiones" [89] (116).³⁴ La conversión de todo el análisis del segundo nivel al nivel fundamental de la conciencia permite decir que el retorno de un recuerdo a la superficie es un retorno presente y, en este sentido, una impresión. Es cierto que la diferencia entre reproducción y producción no es abolida, pero pierde su carácter de *corte*: "La re-presentación[...], presupone una conciencia primaria en la que ella es objeto de conciencia impresional" [90] (117).³⁵ La tesis de la continuidad del flujo es así reforzada por esta omnipresencia de la conciencia impresional. La

er rela

resa en e espíritu.

³³ En realidad, el término "objeto" no figura en el original alemán; éste dice: *in dem es impressional bewusst ist*.

unidad de lo trascendente (primer nivel) se edifica sobre la de las apariciones y aprehensiones inmanentes (segundo nivel); ésta, a su vez, se funda en la unidad de la conciencia impresional (tercer nivel): “detrás de” la impresión, “ya no hay conciencia en la que sería, a su vez, objeto de conciencia” (*ibid.*). La jerarquía: objeto (primer nivel), aparición (segundo nivel), impresión (tercer nivel), y cernite al último, el flujo absoluto: “Las unidades inmanentes se constituyen en el flujo de las multiplicidades temporales de oscurecimiento” [91] (119).

El tiempo mismo debe ser considerado finalmente en tres niveles: tiempo objetivo (primer nivel), tiempo objetivado de los objetos temporales (segundo nivel), tiempo inmanente (tercer nivel). “La sucesión originaria de los instantes de aparición constituye, gracias a las retenciones, etc., fundadoras del tiempo, la aparición (cambiante o no) como unidad temporal fenomenológica” [94] (122). El problema es saber si la analogía de constitución de las unidades inmanentes y trascendentes reafirmada *in fine* [94] (121) no condena toda la empresa a la circularidad. La fenomenología de la conciencia íntima del tiempo se dirige, en última instancia, a la intencionalidad inmanente entremezclada con la intencionalidad objetivadora. La primera descansa, de hecho, en el reconocimiento —que sólo la segunda puede darle— de un algo que dura. Esta presuposición es, como veremos, la misma que Kant articula, en la sucesión de las tres *Analogías de la experiencia*, bajo el título de la permanencia, de la sucesión regulada y de la acción recíproca.

2. *La invisibilidad del tiempo: Kant*

No espero, con la vuelta a Kant, refutar a Husserl, como tampoco he pedido que Aristóteles sustituya a Agustín. En primer lugar, busco en Kant la razón de los repetidos préstamos que la fenomenología husserliana de la conciencia interna del tiempo ha operado en las estructuras del tiempo objetivo, que esta fenomenología pretende no sólo excluir sino constituir. A este respecto, lo que Kant rechaza no son los análisis fenomenológicos de Husserl, sino su pretensión de liberarse de cualquier referencia a un tiempo objetivo y lograr, mediante reflexión directa, una temporalidad purificada de toda perspectiva trascendental. En cambio, me propongo mostrar que Kant no puede construir los presupuestos

sobre un tiempo que no aparece jamás como tal, sin recurrir a una fenomenología implícita del tiempo, que nunca es formulada como tal, ya que el modo trascendental de la reflexión la *oculta*. Esta doble demostración repite, en un plano diferente, la que hemos empleado anteriormente, al confrontar los recursos de la psicología agustiniana y de la física aristotélica. Diremos, para concluir, lo que una dialéctica moderna, que pone en juego la relación entre subjetividad y objetividad, añade a la dialéctica antigua, que enfrenta tiempo del alma y tiempo del movimiento.

Lo que opone, del modo más evidente, Kant a Husserl es la afirmación del carácter *indirecto* de todas las aseveraciones sobre el tiempo. El tiempo no aparece; es una condición del aparecer. Este estilo de argumentación, diametralmente opuesto a la ambición husserliana de mostrar el tiempo en tanto tal, sólo es completo en la *Analítica del juicio* y particularmente en las *Analogías de la experiencia*. Sin embargo, se pueden percibir sus lineamientos ya en la *Estética trascendental*. Sería erróneo creer que, al asignar al espacio y al tiempo el estatuto de intuición *a priori*, Kant haya conferido a la aserción de este estatuto un carácter igualmente intuitivo. A este respecto, la asignación del tiempo al sentido interno no debe crear ilusiones; en toda la *Crítica de la razón pura*, y aún más en la segunda edición, el sentido interno pierde continuamente el derecho a constituirse en fuente distinta del conocimiento de sí.³⁶ Si alguna implicación fenomenológica puede encontrarse aquí, es en la referencia, nunca tematizada, al *Gemüt*,³⁷ la primicísima definición de la intuición como relación inmanente a los objetos, en cuanto dados, es supeditada a la noción de un “espíritu (*Gemüt*) modificado en cierto modo” (A 19, B 33). La definición que sigue —“la capacidad de recibir (receptividad) representaciones gracias al modo como somos modificados por los objetos se llama sensibilidad”— tampoco deja de tener cierto rasgo fenomenológico; de igual manera, sentido externo y sentido in-

³⁶ Desde la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la advertencia es clara: “El sentido interno, por medio del cual el espíritu (*das Gemüt*) se intuye a sí mismo o a su estado interno, no suministra intuición alguna del alma misma como objeto” (A 22, B 37). Aquí está contenido lo esencial de los paradojismos que afectan a la psicología racional (*Dialéctica trascendental*, A 341-405, B 399-432).

³⁷ El texto citado en la nota anterior prosigue en estos términos: “Sin embargo, hay sólo una forma determinada bajo la que es posible la intuición de un estado interno, de modo que todo cuanto pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo” (*ibid.*).

teino descansan en una *Eigenschaft unseres Gemüts* (A 22, B 37). Pero el núcleo fenomenológico de las definiciones primeras de la *Estética* es insertado rápidamente en la distinción, por otra parte muy antigua, entre la materia, que deviene lo "diverso", y la forma, de la que se afirma sin más que "debe encontrarse en el espíritu (*im Gemüt*) pronta a aplicarse a todos [los fenómenos]" (A 20, B 34). El método de doble abstracción, por el que una primera vez la sensibilidad es aislada del pensamiento mediante concepto, y una segunda vez, en el plano mismo de la sensibilidad, la forma es separada de lo diverso, no se apoya en ninguna evidencia y recibe en toda la *Crítica* sólo su justificación indirecta.

Esta justificación toma, en la *Estética trascendental*, la forma de una argumentación esencialmente refutatoria. Así, la pregunta que abre la *Estética* —pregunta sumamente ontológica—: "¿qué son el espacio y el tiempo?" (A 23, B 37), sólo permite cuatro soluciones: son ya sustancias, ya accidentes, ya relaciones reales, ya relaciones que dependen de la constitución subjetiva de nuestro *Gemüt*. La cuarta solución es la consecuencia de la eliminación de las tres primeras, sobre la base de argumentos tomados de los antiguos o de Leibniz.³⁸ Este estilo de refutación explica la forma de *prueba al absurdo* que toma el argumento en favor de la cuarta solución, la misma del propio Kant: "Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio" (A 26, B 42). Y más adelante, a propósito del tiempo: "Si hacemos abstracción de *nuestro modo* de intuición y de la manera como, por medio de esta intuición, abarcamos todas las intuiciones externas en nuestro poder de representación [...], entonces el tiempo no es nada" (A 35).

El carácter no intuitivo de las propiedades del tiempo en cuanto intuición *a priori* es subrayada especialmente por la prioridad dada, en la *Estética*, al examen del espacio respecto al tiempo. Se ve bien por qué: el espacio da lugar a una "exposición trascendental" que no tiene un equivalente de la misma amplitud del

³⁸ G. Martin (en *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Colonia, Kölner Universitätsverlag, 1951, pp. 19-24) ha caracterizado perfectamente la forma ontológica del problema y subrayado la función de la refutación de Newton por parte de Leibniz en la eliminación de la tercera solución. Incumbía a Kant sustituir la solución leibniziana, que habla del espacio y del tiempo *phäronomena Dei*, por otra que luciese de ellos representaciones del espíritu humano.

lado del tiempo, y esto en razón del peso de la geometría, para la cual el espacio constituye un ámbito de constructividad. Precisamente por ser la geometría una ciencia de relaciones, el espacio puede no ser ni sustancia ni accidente sino relación de exterioridad. Más aún, precisamente por descansar la geometría en propiedades no demostrables analíticamente, las proposiciones sobre el espacio (y, por analogía, sobre el tiempo) deben consistir en juicios sintéticos y no analíticos. El carácter constructivo de la geometría y su carácter axiomático van a la par y tienden a constituir una sola argumentación. En cambio, el carácter intuitivo del espacio es inseparable de los argumentos concernientes a la prueba mediante construcción en geometría.³⁹ Éste es el centro de la *exposición trascendental* del concepto de espacio, cuyo carácter no intuitivo es indiscutible: "Entiendo por *exposición trascendental* la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*" (A 25, B 40). Pero la exposición trascendental del tiempo está construida exactamente según el modelo de la del espacio, como lo resume esta simple frase de la segunda edición: "Nuestro concepto de tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* como ofrece la teoría general del movimiento, que es bien fecunda" (B 49).

En cuanto a la exposición *metafísica* que precede a la *exposición trascendental*, se basa en el paralelismo riguroso de las propiedades del espacio y del tiempo; y la argumentación ofrece, en ambos casos, un estilo estrictamente refutatorio. Los dos prime-

³⁹ Sobre esta interpretación de la *Estética trascendental* en función de la axiomatización de la ciencia matemática y de la constructividad de las entidades matemáticas en un espacio euclidiano, véase G. Martin, *op. cit.*, pp. 29-36. El excelente intérprete de Kant remite al lector a la doctrina trascendental de *El método*, cap. 1, sección 1, A 713, B 741: "El conocimiento filosófico es un conocimiento racional derivado de *conceptos*; el conocimiento matemático es un conocimiento racional obtenido por construcción de los conceptos"; pero construir un concepto es representarlo (*darstellen*) *a priori* la intuición que le corresponde. En la segunda de las "Observaciones generales sobre la *Estética trascendental*", Kant establece, en estos términos, la unión entre el carácter intuitivo del espacio y del tiempo y el carácter relacional y constructivista de las ciencias que éstos hacen posibles: "Todo lo que, en nuestro conocimiento, pertenece a la intuición [...] no contiene más que simples relaciones" (B 67). Volveremos más adelante sobre la continuación de este texto (B 67-68), donde se trata del tiempo como de aquello en lo que *colocamos* nuestras representaciones, y donde el tiempo es vinculado a la *Selbstaffektion* gracias a nuestra propia acción. Es importante que sea gracias al *Gemüt* como esto puede decirse "fenomenológicamente".

ros argumentos establecen el estatuto no empírico. El primer argumento, que G. Martin declara "platonizante", establece el carácter no empírico del tiempo así como del espacio: no sería posible percibir dos acontecimientos como simultáneos o sucesivos si la representación del tiempo no sirviese de fundamento a la aprehensión de estos predicados temporales de la experiencia perceptiva. Un nuevo argumento, de estilo más "aristotelizante", en tanto que instauro un orden de preferencia, establece que el tiempo podría estar vaciado de todos sus acontecimientos, como el espacio de todos sus contenidos sin que el tiempo sea suprimido: su preeminencia respecto a los acontecimientos está justificada por esta única experiencia de pensamiento. Según el tercer argumento, el espacio y el tiempo no podrían ser conceptos discursivos, es decir, genéricos; así como no podemos representar más que un solo espacio del que los diversos espacios son partes (no las especies de un concepto), análogamente tiempos diferentes no podrían ser más que sucesivos; este axioma que plantea la unidimensionalidad del tiempo no es producido por la experiencia, sino presupuesto por ella. De él proviene el carácter intuitivo y no discursivo del tiempo. Si, en efecto, tiempos diferentes son sólo partes del mismo tiempo, el tiempo no se comporta como un género respecto a especies: es un singular colectivo. Cuarto argumento: el tiempo como el espacio es una magnitud infinita dada; su infinitud no implica nada más que la necesidad de considerar todo tiempo como determinado, todo lapso como una limitación del único tiempo.

Prescindamos por el momento de una valoración de la fenomenología implícita en esta argumentación —volveremos sobre ella en seguida—, el acento principal sigue puesto en el *carácter de presuposición* de toda aseveración sobre el tiempo: este carácter es inseparable del estatuto relacional y puramente formal del tiempo como del espacio; más precisamente, "el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general"; lo es a título inmediato para todos los fenómenos internos, a título mediato para todos los fenómenos externos. Por eso, el discurso de la *Estética* es el de la presuposición y no el de la vivencia: el argumento regresivo prevalece siempre sobre la visión directa. A su vez, este argumento regresivo asume la forma privilegiada de la argumentación *per absurdum*: "El tiempo no es más que forma de nuestra intuición interna: si quitamos de él la peculiar condición

de nuestra sensibilidad, desaparece el mismo concepto de tiempo; no es inherente a los objetos mismos, sino simplemente al sujeto que los intuye" (A 37).⁴⁰

Que una fenomenología incoativa a la vez sea *implicada* y *rechazada* por la argumentación trascendental, lo atestiguan algunas anotaciones de la *Disertación de 1770* sobre el tiempo, que no son la simple réplica del análisis del espacio.⁴¹ No es una casualidad, a este respecto, si, en la *Disertación*, el tratamiento del tiempo (§ 14) precede al del espacio. Aunque el modo de argumentación por vía de presuposición prevalezca ya aquí, como ocurrirá en el caso de la *Estética trascendental*, conserva una coloración fenomenológica sobre la que nos ha puesto en guardia el recorrido por los textos de Husserl.⁴² Así, la presuposición de un orden temporal definido gracias a toda percepción de cosas como simultáneas o sucesivas está acompañada de la observación: la sucesión no "produce" (*gignit*) la noción de tiempo, sino que "apela a ella" (*sed ad illam provo-*

⁴⁰ "Si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo carácter de los objetos (*Beschaffenheit*) y todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros" (A 42). A simple vista, el "sólo en nosotros" acerca a Kant a Agustín y a Husserl. En realidad, lo aleja tanto como lo acerca. El "sólo" marca la cicatriz del argumento polémico. En cuanto al "en nosotros", no designa a nadie en particular, sino la *humana conditio* según la expresión de la *Disertación de 1770*.

⁴¹ J. N. Findlay, *Kant and the transcendental object, a hermeneutic study*. (Oxford, Clarendon Press, 1981) pp. 82-83). Para él, la concepción kantiana de una pura intuición "no excluye elementos oscuros de carácter disposicional" (p. 90). Findlay reencuentra en el tratamiento del esquematismo "el mismo tipo de ontologización de lo disposicional" (*ibid.*).

⁴² Ya la definición de la sensibilidad mediante la receptividad, que la *Estética trascendental* conserva, abre el camino a esta consideración: "La *sensibilidad* es la receptividad del sujeto, por la que es posible que su estado representativo sea afectado, en cierta manera, por la presencia de algún objeto" (*Disertación de 1770*). La condición de nuestro ser-afectado no se identifica visiblemente con las condiciones de constructividad de las entidades matemáticas. Se podría esbozar, en la línea de la *Disertación*, una fenomenología de la configuración, que uniría la condición de ser-afectado y la capacidad de estructuración empírica. Las últimas líneas de la sección III dan crédito a la idea de una fenomenología implícita, ciega —o mejor, cegada por la argumentación mediante presuposición. Espacio y tiempo —se dice— "son, sin duda alguna, *aliquid*, absuñados no de la sensación de los objetos (pues la sensación da la materia, no la forma del conocimiento humano), sino de la acción misma del espíritu, por la que coordina sus sensaciones según leyes permanentes, son como tipos inmutables y, por tanto (*idonee*) intuitivamente conocibles" (*op. cit.*, p. 60).

ca). Comprendemos lo que significa la palabra después (*post*) gracias al concepto previo (*praevio*) de tiempo. Esta idea de apelación dirigida por la experiencia al concepto de tiempo previo merece una consideración: implica, según J. N. Findlay, una "vague vision of the indefinitely temporal order" (*op. cit.*, p. 88). En cuanto a la segunda tesis de la *Disertación* sobre la singularidad del tiempo (que producirá el cuarto y quinto argumentos de la *Estética*) tampoco carece de cierto contenido fenomenológico: ¿no comprendemos tal vez sin otra argumentación que una cosa es para los contenidos sensibles estar "puestos en el tiempo" (*in tempore posita*), y otra estar contenidos bajo una noción general "al modo de una nota común" (*tanquam nota communi*)? Entonces se es propenso a decir que esta forma de coordinación, anterior a cualquier sensación es a su vez percibida intuitivamente, en la medida en que está integrada en todos los contenidos sensibles al modo de un horizonte que se extiende mucho más allá de los contenidos sensibles y que exige ser llenado de contenidos sensoriales sin depender de ellos.⁴³ Y esta experiencia de horizonte, que parece sostener el argumento del carácter puro de la intuición del tiempo, no es, en efecto, hablando fenomenológicamente, ni una generalidad conceptual ni un contenido sensible determinado.⁴⁴ Tomando como guía esta fenomenología latente o incoativa de la *Disertación*, volvamos a los argumentos de la *Estética trascendental* sobre el tiempo. Hemos subrayado antes sólo la simetría entre las propiedades trascendentales del espacio y las del tiempo. ¿Qué sucede con la *disimetría* entre el tiempo y el espacio? ¿Se reduce quizá a la diferencia entre las ciencias

⁴³ Kant ve en la forma sensible "una ley de coordinación" (*lex quaedam* [] *coordinandi*), por la que los objetos que afectan a nuestros sentidos "forman un todo de representación" (*in totum aliquid representationis coalescent*), para hacer esto, es preciso un "principio interno del espíritu por el que estas propiedades diversificadas revistan una especificidad (*speciem quandam*) según leyes fijas e innatas" (*ibid.*, II § 4). Sin embargo, en el § 12, se afirma el alcance epistemológico de la distinción entre sentido externo y sentido interno: así, la matemática pura considera el espacio en geometría, el tiempo en mecánica pura.

⁴⁴ Findlay atribuye gran importancia a los tres primeros argumentos del § 14 el tiempo, dice, es "given to us in a single moment, as a single, infinite, indivisible whole in which all limited time lapses must find their place" (p. 89). En virtud de este "primordial And So On", propio de todas las sucesiones empíricas, "we can be taught to extend the map of the past and the future indefinitely" (*ibid.*). Findlay concede mucha importancia a este rasgo *dispositional* gracias al cual, ante la imposibilidad de poder pensar un tiempo absolutamente vacío, somos capaces de proceder indefinidamente, más allá de cualquier dato.

que una y otra forma hacen posible? Es decir, finalmente, ¿entre las ciencias de un continuo de una dimensión y las ciencias de un continuo de tres dimensiones? ¿No existe quizá, implícito en la idea de sucesión, el reconocimiento de un rasgo específico, a saber, la necesidad, para cualquier progreso científico, de proceder fase por fase, fragmento por fragmento, sin tener nunca todo el objeto íntegro ante la mirada? Para compensar el carácter *fragmentario* de toda experiencia en el tiempo, ¿no es necesario introducir la experiencia de un *horizonte* temporal, subyacente tanto en el argumento "platonizante", que quiere que la idea de tiempo preceda a cualquier experiencia temporal, como al argumento "aristotelizante", que descansa en la experiencia de pensamiento de un tiempo vaciado de todo contenido factual? Incluso la idea de que el tiempo es un singular —que no existe más que un tiempo del que todos los tiempos son partes, no especies— ¿no está guiada por la experiencia de horizonte?⁴⁵ Es el argumento en favor de la infinitud del tiempo el que confiere mayor crédito a la sugerencia de un basamento fenomenológico del argumento trascendental; en cuanto al espacio, Kant se limitaba a afirmar: "El espacio se representa como una magnitud dada infinita" (A 25, B 39); el argumento sobre el tiempo es más específico: subrayando la necesidad, para obtener una magnitud determinada de tiempo, de *limitar* un tiempo único que le sirve de fundamento, afirma: "Por eso, la representación originaria del tiempo debe ser dada sin limitación" (*ibid.*). Por supuesto, sin asimilar este dato a algún *Erlebnis* de tipo husserliano, no podemos no interrogarnos sobre el estatuto de la representación por medio de la cual esta limitación es captada: ¿qué puede significar la expresión "representación total" aplicada al tiempo fuera de toda limitación?⁴⁶ Cierta precomprensión del carácter englobador, al añadirse al carácter fragmentario de nuestra experiencia temporal, parece duplicar así el estatuto axiomático de la *Estética trascendental*. Su función, según la expresión de la *Disertación*, es "convocar" el concepto del tiempo, sin poder producirlo.

⁴⁵ Es cierto que Kant observa: "La proposición [que sostiene que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos] es sintética y no puede derivar de simples conceptos" Pero añade en seguida: "Se halla contenida, pues, inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo" (*ibid.*).

⁴⁶ "La representación total no puede estar dada mediante conceptos (ya que éstos contienen sólo representaciones parciales), sino que debe basarse en una intuición inmediata" (A 32). (La frase entre paréntesis es remplazada en B por la observación: "ya que éstos no contienen más que representaciones parciales", B 48)

La paradoja de la *Crítica* está, en definitiva, en el hecho de que su modo argumentativo propio deba *ocultar* la fenomenología *implícita* en la *experiencia de pensamiento* que sostiene la demostración de la idealidad del espacio y del tiempo. Así lo confirma la *Análítica*, donde se descubre la razón principal del carácter no-fenoménico del tiempo en cuanto tal. Aquí se demuestra la necesidad del rodeo a través de la constitución del *objeto* para cualquier nueva determinación de la noción de tiempo. Sería inútil, en efecto, esperar de la teoría del *esquematismo* que ella confiera al tiempo el *aparecer* que la *Estética trascendental* le ha negado. Es cierto que determinaciones nuevas del tiempo están vinculadas al ejercicio del esquematismo: así, se habla de la "serie del tiempo", del "contenido del tiempo", del "orden del tiempo", en fin, del "conjunto del tiempo con relación a todos los objetos posibles" (A 145, B 184). Pero esta "determinación trascendental del tiempo" (*ibid.*), encuentra sentido sólo apoyándose en los primeros juicios sintéticos *a priori*, o "principios" (*Grundsätze*), que hacen explícitos los esquemas. Estos principios no tienen otra función que la de plantear las condiciones de la objetividad del objeto. De ello se deriva que el tiempo no podría ser percibido en sí mismo, sino que tenemos de él sólo una representación indirecta, en ocasión de las operaciones a un tiempo intelectivas e imaginativas aplicadas a objetos en el espacio. El tiempo —se repetirá— no aparece; queda una condición del aparecer *objetivo*, que es el tema de la *Análítica*. A este respecto, la figuración del tiempo por medio de una línea, lejos de constituir un apuntalamiento extrínseco a la representación del tiempo, forma parte integrante de su modo indirecto de manifestarse en el curso de la aplicación del concepto al objeto por medio de la imaginación. Además, la *representación del tiempo* en el plano de los esquemas y de los principios, se acompaña siempre de una determinación del tiempo, de un lapso particular, *determinación* que no añade nada a la presuposición de un tiempo infinito del que todos los tiempos son partes sucesivas: precisamente en la determinación de sucesiones particulares se precisa el carácter indirecto de la representación del tiempo.

Esta doble característica de la representación del tiempo —su carácter indirecto e indeterminado— es la razón principal del carácter no-fenoménico del tiempo en el plano de la *Análítica*. Además, la advertencia de Kant sobre el esquematismo se extiende a las determinaciones del tiempo vinculadas al esquematismo. Éstas compar-

ten con él el carácter de ser “un procedimiento (*Verfahren*) general de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen” (A 140, B 179). Pero, por esta misma razón, Kant debe observar cómo el esquematismo es “un arte oculto en las profundidades del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará a la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto” (A 141, B 180-181). ¿No esconde quizás esta declaración solemne una clara llamada de alerta contra cualquier intento de “arrancar” al *Gemüt* los rasgos fenomenológicos nuevos que pueden implicar estas determinaciones trascendentales del tiempo, solidarias de la función mediadora llamada, según el punto de vista, subsunción, aplicación, restricción? La paradoja es que precisamente el vínculo entre el tiempo y el esquema nos aleja todavía más de una fenomenología intuitiva del tiempo. Sólo en la operación de esquematizar la categoría se descubre la propiedad temporal correspondiente. Y la esquematización de la categoría, a su vez, sólo toma cuerpo en los “principios” –axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia, principios de la modalidad– de los que los esquemas son siempre la nominación abreviada. Sólo a partir de esta condición tan restrictiva se puede intentar extraer legítimamente algunas enseñanzas respecto al tiempo en cuanto tal. Pero hay que decirlo en seguida: estas enseñanzas enriquecen nuestra noción del tiempo-sucesión sin nunca arriesgar la relación de un presente vivido con el pasado y el futuro por medio de la memoria o la espera, o, como lo intentará Husserl, mediante la retención y la protensión.

Las *Analogías de la experiencia* que despliegan discursivamente los esquemas de la sustancia, de la causa y de la comunidad son las más ricas en anotaciones sobre la determinación trascendental del tiempo como *orden*. Aunque, una vez más, estas anotaciones exijan el rodeo de una representación determinada en un tiempo también determinado: “Su principio general –se lee en la primera edición– es: todos los fenómenos se hallan sometidos *a priori*, en lo que a su existencia se refiere, a las reglas que determinan su relación mutua en un tiempo dado” (A 117). “En un tiempo dado”: por lo tanto, en un lapso determinado. Así pues, este hecho permite aproximar las dos expresiones: la *representación* de un vínculo necesario de las percepciones, y su relación dentro de *un* tiempo. Es este rodeo a través de la representación en un tiempo determinado el que da su sentido a la declaración –capital para nuestro argu-

mento principal—, de que “el tiempo no puede ser percibido en sí mismo” (A 183, B 226), sino que se percibe sólo como objetos “en” el tiempo (*ibid.*). Esta reserva importante no debe perderse de vista en el examen de cada una de las analogías de la experiencia.

La más importante de las anotaciones sobre el tiempo concierne al principio de la *permanencia* (primera analogía). En efecto, es la primera vez que Kant observa que “los tres modos del tiempo son: *permanencia, sucesión y simultaneidad*” (A 177, B 219) (a los que corresponden las tres reglas de todas las relaciones de tiempo en los fenómenos). Se ha hablado hasta aquí de la sucesión y de la simultaneidad. ¿Es la permanencia un “modo” homogéneo de los otros dos? No lo parece.

¿Qué significa *existir siempre*, no sólo para la existencia de un fenómeno sino también para el propio tiempo? Se dice de tal aspecto que designa precisamente el tiempo “en general” (A 183, B 226). Para que dos fenómenos sean tenidos como sucesivos o simultáneos, es preciso darles “como fundamento algo que *persista*, es decir, algo *durable y permanente* cuyo cambiar o coexistir no forme sino otras tantas modalidades (modos temporales) según los cuales existe lo permanente” (A, 182, B 225-226). Las relaciones de sucesión y de simultaneidad presuponen en este sentido la permanencia: “Las relaciones de tiempo sólo son, pues, posibles desde lo permanente (ya que no hay más relaciones de este tipo que las de simultaneidad y las de sucesión)” (A 183, B 226). (Se ve ahora por qué anteriormente se hablaba de tres modos y no de tres relaciones.) Nos encontramos aquí con un punto de gran profundidad: “El cambio no afecta al tiempo mismo, sino simplemente a los fenómenos en el tiempo” (A 183, B 226). Pero, como el tiempo en cuanto tal no puede ser percibido, sólo gracias a la relación de lo que persiste con lo que cambia, en la existencia de un fenómeno, podemos discernir este tiempo que no pasa y en el que todo pasa. Es lo que llamamos la *duración (Dauer)* de un fenómeno: una cantidad de tiempo durante la cual sobrevienen cambios a un sustrato, el cual permanece y sigue existiendo. Kant insiste: en la simple sucesión, por lo tanto, sin referencia alguna a la permanencia, la existencia no hace más que aparecer y desaparecer sin tener nunca la menor cantidad. Para que el tiempo no se reduzca a una sucesión de apariciones y desapariciones, debe permanecer; pero nosotros sólo reconocemos este aspecto observando lo que permanece en los fenómenos y que determinamos como sustancia, relacionando

lo que permanece con lo que cambia.⁴⁷ El principio de la permanencia aporta así una precisión al axioma de la *Estética* según el cual no hay más que un tiempo, del que todos los tiempos no son más que partes. Añade al carácter de unicidad del tiempo el de la totalidad. Pero la permanencia de la sustancia, sobre la que descansa esta determinación, no quita nada a la invisibilidad de principio del tiempo. La permanencia sigue siendo una presuposición –un “aquello sin lo cual”– de nuestra percepción ordinaria y de la aprehensión por medio de la ciencia del orden de las cosas: “El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras cambia todo lo demás” (A 143, B 183). Es mediante un único acto como el pensamiento presenta el tiempo como inmutable, el esquema como permanencia de lo real y el principio de la sustancia: “Al tiempo, que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia” (A 143, B 183). Hay así correspondencia entre la determinación del tiempo (la inmutabilidad), la determinación de las apariencias según el *esquema* (la permanencia de lo real en el tiempo) y el *principio* que corresponde al principio, a saber, el principio de la permanencia de la sustancia. Por eso, no existe percepción del tiempo en cuanto tal.

La segunda analogía, denominada en la segunda edición “*Principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad*” (B 233), confiere a la noción de *orden del tiempo* una precisión bien conocida, vinculada a la de sucesión *regular*. No vale la pena volver sobre la discusión clásica del carácter sintético de la causalidad.⁴⁸ En cambio, es importante poner de relieve las consecuencias de esta discusión para la propia noción de orden del tiempo. Se repite una vez más que “no podemos percibir el tiempo en sí mismo” (B 233).⁴⁹ Esto

⁴⁷ “Por lo tanto habrá que encontrar en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, el sustrato que represente el tiempo en general” (B225).

⁴⁸ Sin embargo, el parentesco de la segunda analogía con el principio leibniziano de razón suficiente merece una mención particular. “El principio de razón suficiente es, pues, el fundamento de la experiencia posible, es decir el fundamento del conocimiento objetivo respecto a su relación en la serie sucesiva (*in der Reihenfolge*) del tiempo (A 201, B 246). G. Marini nos ha mostrado esta filiación entre el principio de razón suficiente y el juicio sintético *a priori*.”

⁴⁹ “Ahora bien, no podemos extraer tal determinación de posiciones partiendo de la relación de los fenómenos con el tiempo absoluto (que no es objeto de

implica que no conozco la determinación trascendental del tiempo —derivada a su vez del “poder sintético de la imaginación, la cual determina el sentido interno respecto a la relación temporal” (B 233)— más que apoyándonos en relaciones causales *objetivas*. Pero sólo lo puedo conocer operando entre mis representaciones una distinción entre dos tipos de sucesión, la que descansa en una relación objetiva entre las apariencias, como en la contemplación de una embarcación que desciende el curso del río, y la que admite un arbitrario subjetivo, como en la descripción de una casa que recorro en un sentido cualquiera. Es en este trabajo de discriminación entre dos tipos de sucesión —objetiva y subjetiva— donde percibo oblicuamente, como su presuposición invisible, la determinación trascendental del tiempo como orden. Este trabajo de discriminación constituye el núcleo de la “prueba” del principio de producción o de sucesión en el tiempo según una regla. Una vez más, la “prueba” completa los argumentos de la *Estética trascendental* en el registro de las presuposiciones. Precisamente, la causalidad pone de relieve, no la sucesión como tal, sino la posibilidad de distinguir entre una sucesión que no sería más que “un juego subjetivo de mi imaginación (*Einbildung*) [...] un simple sueño” (A 202, B 247) y una sucesión que da sentido a la noción de acontecimiento (*Begebenheit*), en el sentido de algo que “sucede realmente” (A 201, B 246). En esta línea, la segunda analogía tiene como propuesta el sentido del término “suceder, acontecer” (*geschehen*), según la primera formulación de la segunda analogía: “Todo lo que *sucede* —comienza a ser— presupone algo que sigue de acuerdo con una regla” (A 189). Antes de esta precisión, sólo tenemos todavía una sucesión sin acontecimiento: hay hecho sólo si una sucesión regulada es observada en el objeto. Por lo tanto, leo el carácter de orden del tiempo precisamente sobre el carácter relacional de una naturaleza newtoniana.

El principio de reciprocidad o de comunidad (tercera analogía de la experiencia) suscita las mismas observaciones. Puedo decir —haciéndome eco de la *Estética*— que “la simultaneidad es la existencia de lo diverso en el mismo tiempo” (B 257). Y más adelante: “Las cosas son *simultáneas* en la medida en que existen al mismo tiempo” (B 258). Pero la simultaneidad de las *cosas* sólo se perci-

percepción). Al contrario, los fenómenos mismos tienen que determinar su posición temporal entre sí y convertirla en necesaria en el orden del tiempo. Es decir, lo que sigue o sucede debe seguir a lo contenido en el estado anterior de acuerdo con una regla universal” (A 200, B 245).

be con motivo de la acción *recíproca*. Así, no sin razón Kant repite, una vez más, que “no se puede percibir el tiempo mismo”, para concluir, del hecho de que las cosas pueden ser colocadas en un mismo tiempo, que “las percepciones de estas cosas pueden seguirse recíprocamente” (*ibid.*). Sólo la suposición de una acción recíproca de las cosas, unas sobre otras, revela la simultaneidad como relación de orden: sólo “pensadas bajo la condición de la acción recíproca, podemos representarnos dichas sustancias como *existiendo simultáneamente*” (A 212, B 259).

En conclusión, las tres relaciones dinámicas de inherencia, de consecuencia, de composición, al organizar las apariencias en el tiempo,⁵⁰ determinan, por implicación, las tres relaciones de *orden* del tiempo que definen la *duración* como magnitud de existencia, la *regularidad* en la sucesión y la *simultaneidad* de existencia.

No es, pues, sorprendente que el tiempo, que en la *Estética* era alcanzado sólo por vía de argumento y no por aprehensión intuitiva (a esto hay que añadir las antinomias y la reducción recíproca al absurdo de la tesis y de la antítesis), no pueda ser determinado más adelante sino mediante el rodeo de los *Grundsätze*, acompañados de sus “pruebas” o de sus “esclarecimientos”. Se puede decir, sin duda, que mediante sus determinaciones trascendentales, el tiempo controla y regula el sistema de la naturaleza. Pero, a su vez, el tiempo es determinado por la construcción de lo axiomático de la naturaleza. En este sentido, se puede hablar de una interacción recíproca del sistema axiomático constitutivo de la ontología de la naturaleza y de las determinaciones del tiempo. Esta reciprocidad entre el proceso de constitución de la *objetividad* del objeto y el surgir de nuevas determinaciones del tiempo, explica que la descripción fenomenológica que podrían suscitar estas determinaciones sea *reprimada* sistemáticamente por el argumento crítico. Así, la permanencia del tiempo que, según la primera analogía, apela tácitamente a la convicción de que nuestro poder de llegar cada vez más lejos en la exploración del tiempo tiene como contrapartida, según la expresión de Findlay (*op. cit.*, p. 165), la integración de todas las fases de este movimiento “*into a vast space-like map*”; sin el cual, observa el propio Kant, el tiempo

⁵⁰ “Las tres relaciones dinámicas de las que surgen todas las demás son, pues, las de inherencia, de consecuencia y de composición” (A 215). Son tres relaciones dinámicas que implican los tres “modos” según los cuales se determina el *orden* del tiempo

no dejaría de desaparecer y de comenzar de nuevo en cada instante. El argumento *per absurdum*—como siempre en Kant—no indica igualmente el espacio vacío de una fenomenología de la retención y de la protensión, basado, no en la noción de instante cualquiera, sino en la experiencia del presente vivo?

La segunda analogía de la experiencia plantea un problema idéntico: su apuesta última es la irreversibilidad del tiempo. El sentido que atribuimos a la orientación del tiempo está muy lejos de ser agotado por la “prueba” trascendental que de él da Kant, a saber, la distinción en nuestra imaginación entre dos tipos de sucesión: una cuya orientación sería arbitraria porque sería puramente subjetiva; otra cuya orientación sería necesaria porque yo podría oponer a las “representaciones de la aprehensión” “un objeto de la aprehensión distinta de estas representaciones” (A 191, B 236). Para distinguir entre una sucesión arbitrariamente reversible y una sucesión necesariamente reversible, ¿no disponemos más que del criterio formal de la relación de causalidad, considerada a su vez como *a priori*? Sin evocar aquí los problemas nuevos planteados por la física moderna respecto a la “flecha del tiempo”, ni la crisis del principio de causalidad, vinculada a la del *a priori* kantiano en su conjunto, podemos preguntarnos si el argumento trascendental no revela la ignorancia de una distinción que la confrontación entre Agustín y Aristóteles ha colocado en primer plano, es decir, la distinción entre una sucesión de *instantes cualesquiera* y la relación *pasado-futuro*, suspendida en el *presente* que es el instante de su propia enunciación. En una teoría del tiempo en la que la sucesión no tiene otro punto de referencia que el instante cualquiera, la distinción entre sucesión subjetiva y sucesión objetiva no puede venir más que de un criterio exterior a la sucesión en cuanto tal, que Kant resume en la oposición entre el *objeto* de la aprehensión sucesiva y esta misma aprehensión simplemente representada. Sólo con relación a un presente, no reducible a un instante cualquiera, la disimetría entre pasado y futuro se revela a su vez no constreñible al principio de *orden* proporcionado sólo por la regularidad *causal*. En este sentido, la noción de acontecimiento, es decir, de algo que sucede, tal como figura en el enunciado de la segunda analogía (llamada también “principio de la producción”, *Erzeugung*), tampoco es agotada por la de sucesión regulada. Adquiere un sentido diferente según que el tiempo se reduzca a la simple sucesión, es decir, a la relación de anterior-posterior entre instantes cualesquiera, o que descansa en la relación irre-

versible entre el antes del presente —o pasado— y el después del presente —o futuro. A este respecto, la tercera analogía no hace más que reforzar la dualidad de las dos aproximaciones: una cosa es la simultaneidad entre diversos instantes fundada en la acción recíproca, según el principio kantiano de reciprocidad o de comunidad, y otra la contemporaneidad entre dos o varios cursos de experiencia, ligados por una reciprocidad de orden existencial, según las modalidades innumerables del *vivir juntos*.

Ampliando el debate más allá de la discusión de las *Analogías de la experiencia*, el fenomenólogo afirmará gustosamente que las determinaciones del tiempo no podrían desarrollar su función de 'restricción' en el uso de las categorías si no desplegasen propiedades fenomenológicas propias. ¿No es preciso que las determinaciones del tiempo se comprendan por sí mismas, al menos a título implícito, para que sirvan de discriminante a la significación de las categorías, a su valor de uso? El fenomenólogo puede encontrar algún refuerzo en la siguiente consideración: según el orden de exposición, Kant va de la categoría al esquema, luego al principio; según el orden del descubrimiento, ¿no existe, en primer lugar, esquematización de la categoría con su determinación temporal, luego, por abstracción, la categoría? La lectura de Kant por parte de Heidegger procede de ahí. Pero este trueque de prioridad entre la categoría y el binomio esquema-tiempo no cambia en nada el problema fundamental planteado por Kant a cualquier fenomenología: en el binomio esquema-tiempo, la correspondencia entre la determinación temporal y el desarrollo del esquema en línea de principio es lo que impide la constitución de una fenomenología pura de la determinación temporal. A lo sumo, se puede afirmar que la noción de determinación del tiempo debe contener en germen los rasgos de una fenomenología *implicada*, si, en la reciprocidad entre temporalización y esquematización, la primera debe aportar algo a la segunda. Pero esta fenomenología no puede ser sustraída a la implicación sin ruptura del nexo recíproco entre constitución del tiempo y constitución del objeto, ruptura operada precisamente por la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo.

Dos importantes textos de la segunda edición de la *Crítica* explican las razones últimas por las que una perspectiva crítica y otra fenomenológica no pueden más que ocultarse mutuamente. El primero es aquel que, a primera vista, parece dar las mejores

garantías a una fenomenología sustraída a la tutela crítica. Es el conocido texto sobre la *Selbstaffektion* que Kant ha colocado como apéndice a la teoría de la síntesis figurada, en el parágrafo 24 de la segunda deducción trascendental (B 152-157). Se conoce el marco de la discusión: Kant acaba de decir que la *aplicación* de las categorías a los objetos en general exige que el entendimiento "como espontaneidad determine el sentido interno" (B 151). Kant aprovecha esta ocasión para regular definitivamente el problema de las relaciones entre el tiempo y el sentido interno. No duda en presentar el problema como una "paradoja", dejada en suspenso desde el parágrafo 6 de la *Estética*. La paradoja es ésta: si el sentido interno no constituye por ninguna razón una intuición de lo que somos en cuanto alma, por lo tanto como sujetos en sí, sino que "nos presenta a la conciencia sólo tal como nos manifestamos a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos" (B 152), entonces hay que afirmar que no tenemos ninguna intuición de nuestros propios actos, sino solamente del modo en que somos *modificados* interiormente por nuestros actos. Así sólo aparecemos ante nosotros mismos como objetos empíricos, como los objetos exteriores resultan de la modificación por medio de las cosas en sí desconocidas. Las dos modificaciones son estrictamente paralelas, y el sentido interno ya no tiene nada que ver con el poder de la percepción, que la ha destronado totalmente.⁵¹ De ahí la paradoja que resulta de esta solución drástica: ¿Cómo podemos comportarnos como pasivos frente a nosotros mismos?

La respuesta es ésta: "modificar" es también "determinar". Al modificarme a mí mismo, yo me determino, produzco configuraciones mentales capaces de ser descritas y nombradas. Pero, ¿cómo puedo modificarme por mi propia actividad sino produciendo en el *espacio* configuraciones determinadas? Es aquí donde el rodeo a través de la *síntesis figurada* revela ser la mediación necesaria entre mi propio yo que modifica (desconocido) y mi yo modificado (conocido).⁵² No hay, pues, que extrañarse de que el ejemplo de "trazar la

⁵¹ Hay, pues, en Kant tres sentidos vinculados al "yo": el "yo pienso" de la percepción trascendental, el "yo absoluto", en sí, que actúa y padece; el "yo representado", como cualquier otro objeto, gracias a la afección por sí mismo. El error de la psicología racional, puesta al descubierto por los *paralogismos* de la razón pura, en la dialéctica trascendental, termina por confundir el yo en sí, el alma, con el "yo pienso", que no es un objeto, y así producir un monstruo psicológico: un sujeto objeto de sí mismo.

⁵² "Con el nombre de *síntesis trascendental de la imaginación*, [el entendimiento]

línea" vuelva con fuerza a este punto preciso de la explicación de la paradoja de la *Selbstaffktion*. El acto de trazar la línea —unido al de describir el círculo o al de construir una figura triangular— es, ante todo, un ejemplo entre otros de la determinación del sentido interno por medio del acto trascendental de la imaginación. Pero se añade a la *representación* de la línea, del círculo, del triángulo, un acto de atención que se refiere "al acto de la síntesis de lo diverso, por el que determinamos sucesivamente el sentido interno, y, mediante él, la sucesión de esta determinación en ese mismo sentido interno" (B 154). Así, el acto de trazar la distinción no constituye la *intuición* del tiempo, pero coopera a la *representación* del mismo.

No existe en este aspecto ninguna confusión entre el espacio y el tiempo contrariamente a lo que interpreta Bergson, sino el paso de la intuición, como tal no observable, *del tiempo a la representación* de un tiempo determinado, mediante la reflexión acerca de cómo trazar la línea. Entre todas las determinaciones del espacio, ella tiene el privilegio de dar un carácter externo a la representación ("la representación externa figurada del tiempo", B 154). Pero el nervio del argumento es que la actividad sintética de la imaginación debe aplicarse al *espacio* —trazar una línea, dibujar un círculo, hacer partir desde un mismo punto tres líneas perpendiculares entre sí—, para que, reflexionando sobre la propia operación, descubramos que el tiempo está implicado en ella. Al construir un espacio determinado, soy *consciente* del carácter sucesivo de mi actividad de entendimiento.⁵³ Pero la conozco sólo en la medida en que soy *modificado* por ella. Así, nos conocemos como objeto —y no como somos— en la medida en que representamos el tiempo mediante una línea. El tiempo y el espacio se engendran mutuamente

ejerce sobre el sujeto pasivo, del que es facultad, una acción (*Wirkung*) de la que decimos con razón que, por medio de ésta, es afectado el sentido interno" (B 153-154). Herman de Vleeschauwer (*La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, París, Lenoux, S'Gravenhage, M. Nijhoff, 3 vols., 1934-1937) comenta: "A fin de cuentas, es el entendimiento el que, consumiendo la forma del tiempo a la síntesis de esta diversidad pura, determina el sentido interno, del que el tiempo es la forma y que no es otra cosa que el yo considerado en su pasividad" (I, II, p. 208).

⁵³ Kant llama a esta actividad un "movimiento" Pero no se trata del movimiento sobre el que Aristóteles injerta su análisis del tiempo. El movimiento empírico no podría tener su sitio entre las categorías. "El movimiento consiste en la sucesión de las determinaciones del sentido interno provocada por el acto de síntesis implicado en la construcción de un espacio determinado" (H. de Vleeschauwer, *op. cit.*, t. II, p. 216).

en el trabajo de la imaginación sintética: "Sólo podemos representarnos el tiempo (que no es un objeto de intuición externa) con la imagen de una línea que trazamos. Sin esta forma de mostrar, no seríamos capaces de conocer la unicidad de su dimensión" (B 156). Se trata siempre de *determinación* —sea de figuras en el espacio, sea de duración de tiempo o de época. Llegamos a estas determinaciones: "Debemos disponer en el tiempo, en cuanto fenómenos, las determinaciones del sentido interno, precisamente del mismo modo según el cual disponemos en el espacio las de los sentidos externos" (B 156). Es cierto que lo que importa a Kant en este argumento es que la modificación por sí es estrictamente paralela a la modificación desde el exterior, "es decir, por lo que a la intuición interna se refiere, sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, no según lo que él es en sí mismo" (B 156).

Para nosotros que no nos interesamos aquí en esta división entre sujeto trascendental, yo absoluto y yo fenoménico, sino sólo de las determinaciones nuevas del tiempo reveladas por la *Selbstaffektion*, es notable el fruto de este análisis tan recargado. No sólo se reafirma el carácter inobservable del tiempo como tal, sino que se precisa la naturaleza de la representación indirecta del tiempo. Lejos de tratarse de alguna contaminación del tiempo por parte del espacio, la mediación de las operaciones revela, de un solo golpe, el vínculo, en el corazón de la experiencia del tiempo, de la pasividad y de la actividad, somos afectados temporalmente en la medida en que actuamos temporalmente; ser afectado y producir constituyen un solo y único fenómeno: "El entendimiento no encuentra, pues, en el sentido interno, semejante combinación de lo diverso, sino que la produce afectándolo" (B 155). Kant no se equivocaba al llamar "paradoja" a esta autoafcción del sujeto mediante sus propios actos.⁵⁴

⁵⁴ En cuanto al destino del sentido interno, progresivamente desposeído de la función de intuición del alma y reducido a la de simple medio del ser afectado por sí, podemos seguirlo en II. de Vleschauwei, t. II, pp. 552-594; después t. III, pp. 85-140, y en el admirable artículo de Jean Nabert "L'expérience interne chez Kant", en *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris, Colin, 1924), pp. 205-268. El autor insiste con fuerza en la mediación del espacio en la determinación de la experiencia temporal. Pregunta: "No pudiendo encontrar fuera de sí, para apoyarse en el su propia movilidad, el movimiento regular de un móvil en el espacio, ¿podría nuestra vida interior discernir su propio transcurrir?" (p. 226) Respuesta: "El sentido interno saca la materia de sus conocimientos de las intuiciones externas" (p. 231) "La solidaridad profunda que une la conciencia de la sucesión a la determinación de espacio" (p. 241)

El último alerta contra cualquier intento de mostrar el tiempo como tal se lee en el texto añadido por Kant, en la segunda edición de la *Crítica*, tras el segundo postulado de la teoría de la modalidad –postulado de la realidad– con el título de *La refutación del idealismo* (B 271-279): cualesquiera que sean las razones polémicas que han marcado la urgencia de este añadido,⁵⁵ la fuerza del argumento es evidente. “Nuestra misma experiencia *interna* –Incluídable para Descartes– sólo es posible si suponemos la experiencia *externa*” (B 275). Es importante que Kant dé a su tesis la forma de un *teorema*, seguido de una *prueba*. El teorema dice: “La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (*ibid.*). Comprendamos bien la formulación: trata de la existencia y de la conciencia de mi existencia, en un sentido no categorial de la existencia, al contrario del dado en la deducción trascendental. Pero, mientras esta última reconoce al “existo” del “pienso” sólo el estatuto de una existencia empírica indeterminada (§ 24), aquí se trata de la conciencia empíricamente determinada de mi propia existencia. Es esta determinación la que, como en todo el resto de la *Analítica*, exige que dejemos de yuxtaponer, como en la *Estética*, el tiempo al espacio, y que incluso renunciemos a basar la definición nominal de los esquemas sólo en las determinaciones del tiempo; pero esta determinación exige que vinculemos estrechamente determinación en el tiempo y determinación del espacio. Ya no lo hacemos, como en las *Analogías de la experiencia*, en el plano de la representación, uno de la “conciencia de existencia”, ya de mí, ya de las cosas (prescindiendo de lo que la conciencia de la existencia pueda significar en una filosofía trascendental que sigue siendo, pese a

depende de la imposibilidad de encontrar en la intuición interna cualquier figura. Por lo tanto, la línea es más que una analogía de suplencia: es constitutiva de la conciencia de sucesión; esta es “el aspecto interno de una operación que implica una determinación en el espacio” (p. 242). Nabert, es cierto, admite: “Pero, por otro lado, no existe intuición del espacio que no haya sido determinada antes en su unidad por el esquematismo del entendimiento. A este respecto, el tiempo retoma sus derechos, proporciona al pensamiento el medio de desplegarse y de trasladar el orden del tiempo a los fenómenos y a su existencia. El esquematismo demostrará todo esto en las páginas que siguen.” Concluyamos con Jean Nabert: “Si, después de esto, las cosas nos ayudan a determinar nuestra propia existencia en el tiempo, nos devuelven lo que les hemos prestado” (p. 254). Véase igualmente *op. cit.*, pp. 267-268

⁵⁵ Sobre este punto, véase De Vleeschauwer, *op. cit.*, pp. 570-594

todo, un idealismo a su modo). El vínculo entre espacio y tiempo se realiza al mismo tiempo en la más extrema profundidad de la experiencia: en el plano de la conciencia de la existencia. La "prueba" consiste expresamente en retomar, en este plano más radical, el argumento de la *permanencia*, puesta en acto en la primera analogía de la experiencia en el plano de la simple representación de las cosas. En efecto, la primera analogía de la experiencia nos ha enseñado que la determinación del tiempo como permanente se basa en la relación que operamos en la representación exterior entre lo que cambia y lo que permanece. Si trasladamos este argumento de la representación a la existencia, es preciso decir que el carácter inmediato de la conciencia de la existencia de otras cosas fuera de mí es probado por la no-inmediatez de la conciencia que tenemos de nuestra existencia como determinada en el tiempo. Si este argumento sobre la existencia puede decir algo distinto respecto del argumento de la primera analogía de la experiencia concerniente a la representación, sólo podría ser en la medida en que coloca en una relación de subordinación la *afección gracias a nosotros* respecto a la *afección gracias a las cosas*. Parece, pues, que sólo la reflexión sobre el ser afectado es capaz de ponerse al nivel de la conciencia de existencia, en nosotros y fuera de nosotros. Sólo a este nivel radical, alcanzado únicamente por una gestión muy oblicua,⁵⁶ se cuestiona la posibilidad de una fenomenología intuitiva de la conciencia íntima del tiempo, tácitamente admitida por Agustín y temáticamente reivindicada por Husserl.

La confrontación entre Husserl y Kant nos ha conducido a un callejón análogo al de la confrontación entre Agustín y Aristóteles. Ni el acercamiento fenomenológico ni el trascendental se bastan a sí mismos. Cada uno remite al otro. Pero esta remisión presenta el carácter paradójico de un préstamo recíproco, con la condición de una exclusión mutua; por una parte, se entra en la

⁵⁶ Se lee, en la "Observación 1", la sorprendente afirmación "Lo que se de muestra aquí es que, en realidad, la experiencia exterior es inmediata, que sólo a través de ella es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, sino su determinación en el tiempo, es decir, la experiencia interior" (B 276-277). Kant ha creído útil subrayar su intención con la siguiente nota: "En la presente tesis no suponemos, sino que demostramos, la conciencia *immediata* de la existencia de las cosas exteriores, independientemente de si entendemos la posibilidad de esa conciencia o no" (B 278).

problemática husserliana sólo dejando de lado la problemática kantiana; se articula la fenomenología del tiempo sólo gracias a los préstamos en las confrontaciones del tiempo objetivo, el cual, según sus principales determinaciones, sigue siendo un tiempo kantiano. Por otra parte, se entra en la problemática kantiana sólo a condición de abstenerse de recurrir a algún sentido interno que introdujese de nuevo una ontología del alma, desconectada por la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Pero las determinaciones por las que el tiempo se distingue de una simple magnitud se sostiene únicamente gracias a una fenomenología implícita, cuyo argumento trascendental indica a cada paso el espacio vacío. Así, fenomenología y crítica tienen una relación de préstamo recíproco sólo a condición de excluirse mutuamente. No se puede abarcar con una única y misma mirada el anverso y el reverso de la misma moneda.

Para terminar, una palabra sobre la relación entre las conclusiones de este capítulo y las del precedente. La polaridad entre la fenomenología, en el sentido de Husserl, y la crítica, en el sentido de Kant, *repite* —en el plano de una problemática dominada por las categorías del sujeto y del objeto, o más exactamente de lo *subjetivo* y de lo *objetivo*— la polaridad entre tiempo del *alma* y tiempo del *mundo* en el plano de una problemática introducida por la cuestión del ser o del no-ser del tiempo.

La filiación entre Agustín y Husserl es la más fácil de reconocer. Es reconocida y reivindicada por el propio Husserl, desde las primeras líneas de las *Lecciones*. Además, se puede percibir en la fenomenología de la retención y en la del recuerdo primario y secundario, una forma refinada de la dialéctica del triple presente y de la *intentio/distentio animi*, incluso la resolución fenomenológica de ciertas paradojas internas en el análisis agustiniano.

El acercamiento entre Kant y Aristóteles es más difícil de percibir, incluso de aceptar. Al afirmar en la *Estética* la idealidad trascendental del espacio y del tiempo, ¿no está Kant más cerca de Agustín que de Aristóteles? ¿No representa la conciencia trascendental el vértice de una filosofía de la subjetividad a la que Agustín ha abierto el camino? Por consiguiente, ¿cómo es posible que el tiempo kantiano pueda reconducirnos al tiempo de Aristóteles? Es olvidar *el sentido del trascendental kantiano, cuya función se resume en establecer las condiciones de la objetividad*. ¿Se podría decir que el sujeto kantiano se agota en hacer que exista objeto? La *Estética* subraya

que la idealidad trascendental del espacio y del tiempo tiene como otra cara su *realidad empírica*. Ésta es articulada por las ciencias que se refieren a ella. La inherencia originaria del tiempo y del espacio respecto al sujeto, proclamada por la *Estética trascendental*, no podría, pues, enmascarar la otra cara del problema e impedir plantear la pregunta: ¿Qué tipo de realidad empírica corresponde a la idealidad trascendental? Y de modo más fundamental: ¿qué tipo de objeto es ordenado mediante el aparato categorial de la crítica?

La respuesta está contenida en la *Analítica de los principios*: la objetividad del objeto, cuyo garante es el sujeto trascendental, es una *naturaleza* de la que la física es la ciencia empírica. Las *Analogías de la experiencia* proporcionan el aparato conceptual cuya red articula la *naturaleza*. La teoría de las modalidades añade el principio de cierre que excluye de lo real a cualquier entidad que se sitúe fuera de esta red. La representación del tiempo está totalmente condicionada por esta red, merced a su carácter indirecto. De esto deriva que el tiempo, pese a su carácter subjetivo, es el *tiempo de una naturaleza*, cuya objetividad es definida enteramente por el aparato categorial del espíritu.

A través de este rodeo, Kant lleva a Aristóteles, no ciertamente al físico pregaleileo, sino al filósofo que coloca el tiempo en la vertiente de la naturaleza. Es cierto que la naturaleza, después de Galileo y Newton, ya no es lo que era antes. Pero el tiempo ha continuado estando en la vertiente de la naturaleza más que en la vertiente del alma. A decir verdad, con Kant, ya no existe una vertiente del alma: la muerte del sentido interno, la asimilación de las condiciones gracias a las cuales los fenómenos internos pueden ser conocidos objetivamente según las condiciones a las cuales son sometidos los propios fenómenos externos, ya no permiten conocer más que una naturaleza.⁵⁷

¿Nos hemos alejado, por consiguiente, tanto como podría parecer, de la subordinación del tiempo aristotélico respecto de la física? También aquí, el tiempo es "algo del movimiento"; es cier-

⁵⁷ No es paradójico que Gottfried Martin coloque, bajo el título *Das Sein der Natur, op. cit.*, pp. 78-113, y en la lógica del principio leibniziano de razón suficiente, la red conceptual de la *Crítica*, que, para él, no es más que lo axiomático de una naturaleza newtoniana. Es esta red, constituida conjuntamente por las cuatro tablas, la de los juicios, la de las categorías, la de los esquemas y la de los principios, la que articula la *ontología de la naturaleza*.

to que hace falta un alma para contar, pero lo que es numerable está ante todo en el movimiento. Tal acercamiento coloca, inmediatamente, la relación entre Kant y Husserl bajo una nueva luz: la oposición no es sólo formal entre la intuitividad del tiempo husserliano y la invisibilidad del tiempo kantiano; es material, entre un tiempo que, como la *distentio animi* según Agustín, requiere un *presente* capaz de separar y de unir un pasado y un futuro, y un tiempo que no tiene *puntos de referencia en el presente*, porque, en última instancia, sólo es el tiempo de la naturaleza. Una vez más, una de las dos doctrinas sólo descubre su campo a condición de ocultar el otro. El precio del descubrimiento husserliano de la retención y del recuerdo secundario, es el olvido de la naturaleza, cuyo carácter de sucesión sigue siendo presupuesto por la descripción misma de la conciencia íntima del tiempo. ¿Pero el precio de la crítica no es tal vez el de una ceguera recíproca respecto de la de Husserl? Vinculando la suerte del tiempo a una antología determinada de la naturaleza, ¿no se ha cerrado Kant la posibilidad de explorar otras propiedades de la temporalidad distintas de las que exige su axiomática newtoniana: sucesión, simultaneidad (y permanencia)? ¿No se ha cerrado el acceso a otras propiedades derivadas de las relaciones del pasado y del futuro con el presente efectivo?

3. TEMPORALIDAD, HISTORICIDAD, INTRATEMPORALIDAD

Heidegger y el concepto "ordinario" de tiempo

Al afrontar la interpretación heideggeriana del tiempo en *El ser y el tiempo*,¹ es preciso alejar una objeción perjudicial dirigida contra cualquier lectura que aísle *El ser y el tiempo* de la obra posterior, la cual, para la mayor parte de los discípulos de Heidegger, constituye a un tiempo su clave hermenéutica, su autocrítica, incluso su men-tís. La objeción insiste en dos puntos: separar el ser-ahí (*Dasein*) de la comprensión del ser —que, en realidad, sólo es revelada en las obras posteriores al "trastrocamiento" (*Kehre*)—, es condenarse a hacer caer *El ser y el tiempo* en una antropología que desconoce su verdadera intención. El propio Heidegger percibió tal vez la fatali-

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1963, 10a ed. La primera apareció en 1927, como una edición especial del *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, vol. VIII, Halle, Niemeyer Verlag, E Husserl (ed.). Llevaba la indicación "primera parte", que se suprimió en la 5a ed. *Sein und Zeit* constituye, en lo sucesivo, el t. II de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann (esta edición "definitiva" lleva en el margen la paginación de la edición Niemeyer, que hemos conservado). Al carecer de una traducción francesa de la sección segunda, titulada *Dasein und Zeitlichkeit* ("Ser-ahí y temporalidad"), de la que doy aquí una interpretación, ofreceré mi propia traducción. [En español existe la traducción de José Gaos, *El ser y el tiempo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1951), a veces hemos preferido apartarnos de ella, para mantener más fielmente el sentido de la lectura de Ricoeur. (T.)]. Hoy es necesario completar la lectura de *El ser y el tiempo* con la del curso impartido en la Universidad de Marburgo durante el semestre estival de 1972 (por tanto, poco después de la publicación de *El ser y el tiempo*) y añadido como tomo XXIV de la *Gesamtausgabe* con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975. Remito frecuentemente a esta obra, en primer lugar, para suplir la falta de traducción francesa de la segunda sección de *El ser y el tiempo*, así como para aprovechar las numerosas correspondencias entre el libro y el curso, además, por la diversidad de estrategias empleadas en uno y otro caso: a diferencia de *El ser y el tiempo*, el curso de 1927 se mueve del tiempo ordinario al tiempo originario, procediendo así de la mala comprensión a la comprensión auténtica. A este recorrido regresivo se debe un amplio espacio dedicado al tratado aristotélico sobre el tiempo, considerado como documento de referencia para toda la filosofía occidental, en unión de la interpretación de Agustín que es evocada sin ser desarrollada [327].

dad de esta falsa comprensión dejando inacabada la obra y abandonando el camino de la analítica del ser-ahí. Además, si se pierde de vista el tema de la destrucción de la metafísica, que, desde *El ser y el tiempo*, sustituye a la reconquista de la cuestión del ser, se corre el riesgo de desconocer el sentido de la crítica dirigida, en el plano mismo de la fenomenología, contra la primacía del presente, por no percibir el vínculo entre esta crítica y la de la primacía dada por la metafísica a la visión y a la presencia.

Creo que no debemos dejarnos intimidar por esta prevención. Es perfectamente legítimo tratar *El ser y el tiempo* como una obra *distinta*, ya que así se ha publicado, desde el momento en que se propone una lectura de la misma que respeta su inconclusión, incluso que accentúa su carácter problemático. *El ser y el tiempo* amerita una lectura por sí misma y por sus propios valores.

¿Se la condena por ello al equívoco de una interpretación antropológica? Pero la razón de ser de la obra es intentar un acceso a la cuestión del sentido del ser por la vía de una analítica existencial que establece los criterios según los cuales exige ser afrontada. ¿Se corre el riesgo de no captar el aspecto anti-metafísico de su crítica fenomenológica del presente y de la presencia? Pero una lectura que no se apresura a leer la metafísica de la presencia en la fenomenología del presente, se fija, en cambio, en rasgos del presente que no reflejan las consecuencias perjudiciales de una metafísica con la mirada vuelta hacia algún mundo inteligible. A esta apología, aún demasiado defensiva, en favor de una lectura *distinta* de *El ser y el tiempo*, me gustaría añadir un argumento más directamente apropiado al tema de mi propia investigación. Si no se deja que las obras posteriores de Heidegger ahoguen la voz de *El ser y el tiempo*, se hace posible percibir, en el plano mismo de la fenomenología hermenéutica *del tiempo*, tensiones y discordancias que no son necesariamente las que han llevado a la inconclusión de *El ser y el tiempo*, porque no conciernen a la relación *global* de la analítica existencial con la ontología, sino al detalle, metódico, extraordinariamente articulado, de la propia analítica del ser-ahí. Estas tensiones y estas discordancias —como veremos— se vinculan a las que ya nos han preocupado en los dos capítulos anteriores, los iluminan con una nueva luz y, quizá, revelan su naturaleza profunda, precisamente en favor del tipo de fenomenología hermenéutica practicada por *El ser y el tiempo*, y restituida, en nuestra lectura, a la independencia que su autor le había asignado.

1. Una fenomenología hermenéutica

Se podría creer que *El ser y el tiempo* resuelve —o más bien disuelve— las aporías sobre el tiempo del pensamiento agustiniano y del husserliano en la medida en que, desde la “introducción” y en la primera sección, el terreno sobre el que se han podido formar es abandonado por un nuevo cuestionamiento.

¿Cómo se podría oponer todavía un tiempo del alma, de tipo agustiniano, a un tiempo que sería primordialmente “algo del movimiento”, por lo tanto, una entidad vinculada a la física, a la manera aristotélica? Por una parte, la analítica existencial tiene como referente no ya un alma, sino el *ser-ahí*, es decir, cíclicamente el ente que somos, pero que “no es simplemente un ser que se presenta entre otros seres... [y que] ónticamente se caracteriza por el hecho de que va en su ser *de este propio ser*” [12] (27). La “relación de ser con su ser” (*ibid.*), que pertenece a la constitución de ser del *ser-ahí* (*Dasein*), se plantea de modo diferente al de una simple distinción óntica entre la región de lo psíquico y la de lo físico. Por otra parte, para la analítica existencial, la naturaleza no puede constituir un polo opuesto, y aún menos un tema extraño a la consideración del *ser-ahí*, en la medida en que “el mundo, como tal, es un momento constitutivo del *ser-ahí*” [52] (73). De ello se deriva que la cuestión del tiempo, a la que se consagra la segunda sección de la primera parte de *El ser y el tiempo*, la única publicada, no puede venir, en el orden de la temática de esta obra, sino detrás de la del *ser-en-el-mundo*, que revela la constitución fundamental del *ser-ahí*. Las determinaciones relativas al concepto de existencia (de existencia mía) y a la posibilidad de autenticidad y de la inautenticidad contenida en la noción de *ser-mío*, “deben considerarse y entenderse *a priori* sobre el fundamento de aquella constitución de ser que hemos designado con el nombre de *ser-en-el-mundo*. El punto de partida adecuado de la analítica del *ser-ahí* será la interpretación de esta constitución” [53] (74).

En realidad, cerca de doscientas páginas están consagradas al *ser-en-el mundo*, a la mundanidad del mundo en general, como si fuera necesario ante todo penetrar el sentido del mundo ambiente, antes de tener el derecho —antes de estar en el derecho de dejarse confrontar por las estructuras del “*ser-ahí* [...] como tal”: situación, comprensión, explicación, discurso. No cabe de importancia que, en este orden de temas seguido por *El ser y el tiempo*, la cuestión de

la espacialidad del ser-en-el-mundo sea planteada no sólo antes de la de la temporalidad, sino como un aspecto del "ambiente", por lo tanto, de la mundanidad como tal.

Pero, ¿cómo podría subsistir de cualquier modo la aporía agustiniana de una *distentio animi* si se la priva del soporte cosmológico? La oposición entre Agustín y Aristóteles parece superada del todo por la nueva problemática del ser-ahí que trastoca las nociones tradicionales de físico y de psíquico.

¿No se debe decir lo mismo respecto de la aporía husserliana de la conciencia íntima del tiempo? En una analítica del ser-ahí, ¿cómo permanecería la menor huella de antinomia entre la conciencia íntima del tiempo y el tiempo objetivo en una analítica del ser-ahí? ¿La estructura del *ser-en-el-mundo* no destruye tanto la problemática del sujeto y del objeto como la del alma y de la naturaleza?

Además, la ambición husserliana de hacer aparecer el tiempo por sí mismo es bloqueada desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, por la afirmación del *olvido* del ser. Si sigue siendo cierto que "la ontología no es posible más que como fenomenología" [35] (53), la propia fenomenología sólo es posible como hermenéutica, en tanto en el régimen del olvido el disimulo es la condición primera de toda empresa de mostración última.² Desligada de la visión directa, la fenomenología está integrada a la lucha contra el disimulo: "Festar cubierto es el concepto complementario del de fenómeno" [36] (54). Más allá del dilema de la visibilidad y de la invisibilidad del tiempo, se abre el camino de una fenomenología hermenéutica en la que el ver deja el paso al comprender o, según otra expresión, a una *interpretación descubridora*, guiada por la anticipación del sentido del ser que somos, y llamada a liberar (*freilegen*) este sentido, a liberarlo del olvido y del disimulo.

Esta desconfianza respecto a cualquier atajo que haga surgir el tiempo mismo en el campo del aparecer se reconoce en la estrategia dilatoria que marca el tratamiento temático del problema del tiempo. Es preciso haber atravesado la larga primera sección -lla-

² Pregunta: "¿Cuál es, en su esencia, el tema *neuesario* de un procedimiento que muestra explícitamente?" Respuesta: "Se tratará, evidentemente, de algo que *no se manifiesta* desde el primer momento, de todo lo que sigue *evocado* respecto a lo que se manifiesta desde el primer momento, y al mismo tiempo de algo que pertenece, esencialmente, a lo que se manifiesta desde el primer momento, puesto que constituye su sentido y su fundamento" [35].

mada "preliminar" (o mejor, "preparatoria", *vorberatende*)— antes de acceder a la problemática de la segunda sección: "Ser-ahí y temporalidad." Es necesario aún, en esta segunda sección, recorrer múltiples estadios, de los que hablaremos más adelante, antes de poder articular, en el § 65, la primera definición del tiempo: "Este fenómeno unitario de un futuro que, habiendo-sido, hace presente, debe ser llamado *temporalidad*" [326]. A este respecto, se puede hablar, en Heidegger, de un *retroceso* de la cuestión del tiempo. ¿Significa esto, tal vez, que el esfuerzo por escapar al dilema de la intuición directa y de la presuposición indirecta no puede llevar más que a un tipo de hermetismo mistificador? Sería desatender el *trabajo de lenguaje* que confiere a *El ser y el tiempo* una grandeza que no será eclipsada por ninguna obra posterior. Por trabajo de lenguaje entiendo, ante todo, el esfuerzo por *articular* de manera apropiada la fenomenología hermenéutica reclutada por la ontología: el uso frecuente del término estructura lo atestigua; me propongo, además, la búsqueda de los conceptos primitivos capaces de sostener la empresa de la estructuración: *El ser y el tiempo*, a este respecto, presenta un inmenso taller en el que se han formado los existenciarrios que son al ser-ahí lo que las categorías a los otros entes.³ Si la fenomenología hermenéutica puede pretender escapar a la alternativa entre una intuición directa del tiempo, pero muda, y una presuposición indirecta, pero ciega, es, sin duda, gracias a este trabajo lingüístico que diferencia el interpretar (*auslegen*, § 32) del comprender: interpretar, en efecto, es desarrollar la comprensión, explicitar la estructura de un fenómeno *en cuanto (als)* tal o cual. Así, puede llevarse al lenguaje, y por él al enunciado (*Aussage*, § 33), la comprensión que tenemos desde siempre de la estructura temporal del ser-ahí.⁴

³ El estatuto de estos existenciarrios es una gran fuente de equívocos. Para llevarlos al lenguaje es preciso crear palabras nuevas, con el riesgo de no ser entendido por nadie, o bien sacar provecho de parentescos semánticos olvidados en el uso corriente, pero conservados en el tesoro de la lengua alemana, o acaso renovar las antiguas significaciones de estas palabras, incluso aplicándoles un método etimológico que, en realidad, genera neosignificaciones, con el riesgo, tal vez, de hacerlas intraducibles a otra lengua, incluyendo a la lengua alemana usual. El vocabulario de la temporalidad nos dará una amplia idea de esta lucha casi desesperada por suplir las palabras que faltan: las palabras más simples, tales como "porvenir", "pasado", "presente", son objeto de un extenuante trabajo lingüístico.

⁴ Según su título, la primera y única parte publicada de *El ser y el tiempo* quiere ser "la interpretación (*Interpretation*) del ser-ahí por la temporalidad y la explicación (*Explication*) del tiempo como horizonte trascendental del problema del ser-ahí" [41].

Quisiera mostrar, en algunas páginas, la nueva puerta que esta fenomenología hermenéutica abre en la comprensión del tiempo, respecto a los hallazgos que hay que atribuir a Agustín y a Husserl, aún a costa de confesar más adelante cuán elevado es el precio a pagar por esta interpretación.

Debemos a Heidegger tres descubrimientos admirables: según el primero, la cuestión del tiempo como *totalidad* está envuelta, de una manera que queda por explicar, en la estructura fundamental del *Cuidado*. Según la segunda, la unidad de las tres dimensiones del tiempo —futuro, pasado, presente— una unidad extática, en la que la *exteriorización* mutua de los éxtasis procede de su propia implicación. Finalmente, el despliegue de esta unidad extática revela, a su vez, una constitución del tiempo que se podría llamar *estrañificada*, una *jerarquización* de los niveles de temporalización, que requiere denominaciones distintas: *temporalidad*, *historicidad*, *intratemporalidad*.⁵ Veremos cómo estos tres descubrimientos se encadenan y cómo las dificultades suscitadas por el primero son retomadas y multiplicadas por el segundo y el tercero.

2. Cuidado y temporalidad

A primera vista, vincular la estructura auténtica del tiempo a la del Cuidado es arrancar la cuestión del tiempo a la teoría del conocimiento y llevarla al nivel de un modo de ser que: 1] conserva la huella de su relación con la cuestión del ser, 2] posee aspectos cognoscitivos, volitivos y emocionales, sin reducirse a ninguno de ellos y sin colocarse en el nivel en que la distinción entre estos tres aspectos es pertinente, 3] recapitula los existenciales principales, como *el proyectar*, *el ser arrojado al mundo*, *la deyección*, 4] ofrece a estos existenciales una unidad estructural que plantea inmediatamente la exigencia de “ser-un-todo”, o de “ser-integral” (*Ganzsein*), que introduce directamente en la cuestión de la temporalidad.

Detengámonos en este último rasgo que determina todos los demás. ¿Por qué hay que entrar en la cuestión de la temporalidad a través de la “posibilidad de ser-un-todo” o, como diremos de modo

⁵ Empleo la traducción de *Geschichtlichkeit* por *historicidad* (historicidad), siguiendo a Marianna Simon en su traducción al francés de Otto Poggele, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen, Neske, 1963): *La pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'être*, Paris Aubier-Montagne, 1967, p. 83.

equivalente, de "ser-integral"? A simple vista, la noción de Cuidado no parece exigirlo; más bien parece rechazarlo. La primera implicación temporal que el Cuidado despliega es la del ser-delante-de-sí (*das Sichvorweg*), que no implica ningún cierre, sino que deja siempre algo aplazado, en suspenso, y permanece constantemente incompleto, en virtud del carácter de poder-ser (*Seinskönnen*) del ser-ahí: sí, sin embargo, la cuestión del "ser-integral" conserva un privilegio, es en la medida en que la fenomenología hermenéutica del tiempo tiene como desafío la *unidad articulada* de los tres momentos del futuro, del pasado, del presente. Agustín hacía nacer del presente por tripartición esta unidad del tiempo.⁶ Pero el presente no puede, según Heidegger, asumir esta función de articulación y de dispersión, porque es la categoría temporal menos apta para un análisis originario y auténtico, por su parentesco con las formas de la deyección de la existencia, a saber, la propensión del ser-ahí a comprenderse en función de los seres dados (*vorhanden*) y maneja-bles (*zuhanden*) que son el objeto de su cuidado presente, de su preocupación. Ya aquí lo que parece lo más próximo a los ojos de una fenomenología directa se presenta como lo más no-auténtico, y lo auténtico, lo más disimulado.

Si se admite, pues, que la cuestión del tiempo es, ante todo, la cuestión de su integralidad estructural, y si el presente no es la modalidad apropiada para esta búsqueda de totalidad, no queda más que encontrar en el carácter de ser-delante-de-sí del Cuidado el secreto de su propia plenitud. Es en este momento cuando la idea de un *ser-para-el-fin* (*zum Ende sein*) se plantea como el existencial que lleva el sello de su propio cierre interno. El ser-para-el-fin tiene de notable que "pertenece" [234] a lo que queda aplazado y en suspenso en el poder-ser del ser-ahí. Pero "el 'fin' del ser-en-el-mundo es la muerte" [234]: "Finar", en el sentido de morir, constituye la totalidad del ser-ahí" [240].⁷

⁶ La ambición de aprehender el tiempo en su conjunto es la reanudación existencial del conocido problema de la unidad del tiempo, que Kant considera como una de las presuposiciones principales de la *Estética*: no hay más que un tiempo, y todos los tiempos son partes de él. Pero, según Heidegger, esta unidad singular está tomada en el plano del tiempo sucesivo, que, como veremos, resulta de la nivelación de la intratemporalidad, a saber, la configuración temporal menos originaria y menos auténtica. Era preciso, pues, reanudar, en otro nivel de radicalidad, la cuestión de la totalidad.

⁷ No repetiré aquí los análisis extremadamente esmerados mediante los cuales Heidegger distingue el ser-para-el-fin de todos los otros fines que, en el lenguaje

Este entrar en el problema del tiempo a través de la cuestión del ser-un-todo y este nexo entre el ser-un-todo y el ser-para-la-muerte plantea una primera dificultad, que tendrá consecuencias sobre las otras dos fases de nuestro análisis. Consiste en la ineluctable interferencia, en el seno de la analítica del ser-ahí, entre *existenciario* y *existencial*. Digamos una palabra sobre el problema en su aspecto más general y más formal. En principio, el término "existencial" caracteriza la elección concreta de una manera de estar-en-el-mundo, el empeño ético asumido por personalidades excepcionales, por comunidades, eclesiales o no, por culturas enteras. El término "existenciario", en cambio, caracteriza a todo análisis dirigido a hacer explícitas las estructuras que distinguen el ser-ahí de todos los otros entes, y así vinculan la cuestión del sentido del ser del ente que somos a la cuestión del ser en tanto tal, debido a que para el ser-ahí se trata del sentido de su ser. Pero la distinción entre existenciario y existencial es oscurecida por su interferencia con la de lo auténtico y lo no auténtico, implicada a su vez en la búsqueda de lo originario (*ursprünglich*). Esta última imbricación es inevitable ya que el estado degradado y de deyección de los conceptos disponibles para una fenomenología hermenéutica refleja el trabajo de lenguaje evocado anteriormente. La conquista de conceptos primitivos, originarios, es, pues, inseparable de una lucha contra la no autenticidad, identificada prácticamente con la cotidianidad. Pero la búsqueda de lo auténtico no puede llevarse a cabo sin recurrir constantemente al *testimonio* de lo existencial. Creo que los comentaristas no han subrayado suficientemente este nudo de toda la fe-

ordinario, asignamos a acontecimientos, a procesos biológicos o históricos y, en general, a todos los modos en que terminan las cosas dadas y manejables. Ni tampoco los análisis que concluyen en el carácter no transferible de la muerte de otro ni el propio morir, y por lo tanto, en el carácter no transferible de la muerte propia ("la muerte es, esencialmente, siempre la mía"). Tampoco retomaremos los análisis que distinguen la posibilidad característica del ser-para-la-muerte de todas las formas de posibilidades usadas en el lenguaje cotidiano, en lógica y en epistemología. Nunca se hablará suficientemente de la suma de precauciones acumuladas contra la mala comprensión generada por un análisis que partiendo de proposiciones apofáticas (§ 46-49, la muerte no es esto no es eso...), procede a un "esbozo" (*Vorzeichnung*, § 50) que sólo al final del capítulo, se convierte en la "proyección" (*Entwurf*) existencial de un ser-para-la-muerte auténtico" (título del § 53). Según esta proyección, el ser-para-la-muerte constituye una posibilidad del ser-ahí, posibilidad ciertamente parcial, hacia la que tendemos, con una espera única en su género: posibilidad, podemos afirmar, "la más extrema" (*ausserste* [252]) y "la más propia" (*eigente* [263]) de nuestro poder-ser

nomenclología hermenéutica de *El ser y el tiempo*. Ésta se halla siempre en la necesidad de *atestar* existencialmente sus conceptos existenciaros.⁸ ¿Por qué? No para responder a alguna objeción epistemológica proveniente de las ciencias humanas —a pesar de los términos “criterio”, “seguro”, “certeza”, “garantía”—; la necesidad de *atestación* proviene de la naturaleza misma de esta potencialidad para ser en la que consiste la existencia: ésta, en efecto, es libre, tanto para lo auténtico como para lo no auténtico, o para cualquier modo indiferenciado. Los análisis de la primera sección se han apoyado constantemente en la cotidianidad media y son relegados, por lo tanto, a este registro indistinto, incluso ciertamente no auténtico. Por eso, se impone un nuevo postulado: “Existencia significa poder-ser, y así, también poder-ser auténtico” [233]. Pero, puesto que un ente no auténtico puede muy bien ser menos que integral (*als ungarzes*), como lo muestra la actitud de huida ante la posibilidad de la muerte, se debe confesar que “*nuestro análisis existenciaro anterior al ser-ahí no puede tener la pretensión de la originariedad*” (*ibid.*). En otras palabras, sin la garantía de la autenticidad, el análisis carece también de la garantía de originariedad.

La necesidad de apoyar el *análisis* existenciaro en el *testimonio* existencial no tiene otro origen. Encontramos un ejemplo claro de esto en la relación establecida desde el comienzo entre el ser-todo del ser-ahí y el ser-para-la-muerte,⁹ y una confirmación clara

⁸ La segunda sección de *El ser y el tiempo*, titulada “Ser-ahí y temporalidad”, se abre con la expresión de una duda respecto al carácter originario de la interpretación del Cuidado como estructura totalizadora de la existencia: “Podemos considerar la característica ontológica del ser-ahí en tanto Cuidado como una interpretación originaria de este ente. ¿Con qué criterio se debe juzgar la analítica existenciaro del ser-ahí en cuanto a su carácter originario o no? ¿Qué significa, en general, el carácter originario de una interpretación ontológica?” [231]. Es una pregunta, a primera vista, sorprendente, en este estadio avanzado de la investigación. Acabamos de decir que no tenemos todavía la seguridad (*Sicherung*) de que la visión anticipada (*Vorwahr*) que rige la interpretación haya develado la predisponibilidad (*Vorhanden*) del todo del ente que ha sido tematizado. La vacilación se refiere, pues, a la cualidad de la mirada dirigida hacia la unidad de los momentos estructurales del Cuidado: “Sólo entonces se puede plantear y resolver con seguridad fenomenológica el problema del sentido de la unidad de la totalidad ontológica (*Sinn-ganzheit*) del ente en su totalidad” [232]. ¿Pero cómo puede ser “garantizado” (*garantisiert*) tal carácter originario? Es aquí donde la cuestión de autenticidad viene a superar la de originariedad: “Hasta que la estructura existenciaro del poder-ser auténtico no haya sido incorporada a la idea de existencia, carecerá de autenticidad la visión anticipada capaz de guiar la interpretación *existenciaro*” [233].

⁹ El ser-para-el fin es, pues, el existenciaro del que el ser-para-la-muerte es,

en el *testimonio* brindado a todo el análisis por la resolución anticipadora. De hecho, el reino de la no-autenticidad reabre continuamente la cuestión del criterio de autenticidad. Es a la conciencia moral (*Gewissen*) a la que se le pide entonces el testimonio de autenticidad.¹⁰ El capítulo II, consagrado a este análisis, lleva por título: "La atestación (*Bezeugung*) por parte del ser-ahí de un poder-ser auténtico y la resolución" [267]. Este capítulo, que parece retrasar el análisis decisivo de la temporalidad, tiene una función insusútil. El lenguaje ordinario, en efecto, ha dicho desde siempre todo sobre la muerte: se muere solo, la muerte es cierta; pero su hora, incierta, etc. Por eso, no se está nunca libre de la palabrería, de la finta, de la disimulación, del apaciguamiento, que inficionan el discurso cotidiano; la atestación de la conciencia moral y de la llamada dirigida, por su voz, a nosotros mismos, es lo mínimo que se pueda exigir para restablecer el ser-para-la-muerte al más alto grado de autenticidad.¹¹

Por lo tanto, el testimonio dado por la conciencia moral a la resolución pertenece, de modo orgánico, al análisis del tiempo como totalización de la existencia: pone el sello de lo auténtico sobre lo originario. Por eso, Heidegger no intenta proceder directamente del análisis del Cuidado al del tiempo. La temporalidad no es accesible más que en el punto de unión entre lo originario, parcialmente logrado por medio del análisis del ser-para-la-muerte, y lo auténtico, establecido por el análisis de la conciencia moral. Quizá se encuentra aquí la más decisiva justificación de la estrategia de *retardación* que hemos opuesto a la estrategia de abreviación adoptada por

siempre y para cada uno, el existencial: "La muerte es adecuada al ser-ahí sólo en un ser para la-muerte existencial" [234].

¹⁰ "¿Pero puede el ser-ahí existir también como un todo auténticamente? ¿Cómo puede ser determinada la autenticidad de la existencia sino en consideración al existir auténtico? ¿De dónde obtener el criterio para ello? [...] La atestación (*Bezeugung*) de un poder-ser auténtico está dado por la conciencia moral (*Gewissen*)" [234].

¹¹ Al término del análisis del ser-para-la-muerte, leemos esta extraña confesión: "La cuestión aun en suspenso (*Schwelben*) del ser-un-todo auténtico del ser-ahí y de su constitución existencial se á colocado sobre un terreno fenoménico a toda prueba (*probhaftig*) sólo si puede ser vinculada (*verbunden*) a una posible autenticidad de su ser, atestiguada (*bezeugt*) por el propio ser-ahí. Si se logra descubrir fenomenológicamente semejante atestación (*Bezeugung*) y lo que en ella se atestigua, se plantea el problema de saber si la *anticipación de la muerte, proyectada hacia afuera sólo en su posibilidad ontológica, se conecta de modo existencial con el poder-ser auténtico así atestiguado (bezeugten)*" [267].

Husserl, con la exclusión del tiempo objetivo y la descripción de objetos tan ínfimos como el sonido que sigue resonando. Heidegger se concede así una serie de dilaciones antes de abordar temáticamente la temporalidad: en primer lugar, la del largo tratado "preliminar" (toda la primera sección de *El ser y el tiempo*) consagrado al análisis del ser-en-el-mundo y del "ahí" del ser-ahí, y coronado por el análisis del Cuidado; después, la del breve tratado (los dos primeros capítulos de la segunda sección) que, al unir el tema del ser-para-la-muerte y el de la resolución en la noción compleja de la *resolución anticipadora*, garantiza el recubrimiento de lo originario por lo auténtico. A esta estrategia de la *retardación* responderá, tras el análisis temático de la temporalidad, una estrategia de la *repetición* anunciada desde el párrafo de introducción a la segunda sección (§ 45): en efecto, será tarea del capítulo IV proceder a una repetición de todos los análisis de la primera sección, para poner a prueba el tenor temporal. Esta repetición se anuncia en estos términos: "El análisis existencial temporal exige una confirmación (*Bewährung*) concreta [...]. Por medio de esta recapitulación (*Wiederholung*) del análisis preliminar fundamental del ser-ahí, al mismo tiempo se hará más claro (*durchsichtiger*) el propio fenómeno de la temporalidad" [234-235]. Se puede considerar como una dilación suplementaria la larga "repetición" (*Wiederholung* [332]) de la primera sección de *El ser y el tiempo*, intercalada entre el análisis de la temporalidad propiamente dicha (capítulo III) y de la historicidad (capítulo V) con el designio explícito de encontrar, en la *reinterpretación en términos temporales* de todos los momentos del ser-en-el-mundo recorridos en la primera sección, una "confirmación (*Bewährung*) de gran amplitud de su fuerza constitutiva (*seiner konstitutiven Mächtigkeit*)" [331]. El capítulo IV, consagrado a esta "interpretación temporal" de los rasgos del ser-en-el-mundo, puede ser colocado así bajo el mismo signo de la *atestación* de autenticidad del capítulo II, consagrado a la anticipación resuelta. El hecho nuevo es que este tipo de confirmación, proporcionada por esta reasunción de todos los análisis de la primera sección, se refiere a los modos derivados de la temporalidad fundamental, principalmente a la intratemporalidad, como lo indica ya el título de este capítulo intermedio: "Temporalidad y cotidianidad". Quien dice "cotidianidad" (*Alltäglichkeit*) dice "día" (*Tag*), es decir, una estructura temporal cuya significación es diferida hasta el último capítulo de *El ser y el tiempo*. Así, el carácter auténtico del análisis del tiempo es *atestado* sólo por la capacidad de

este análisis para explicar los modos derivados de la temporalidad: derivación vale por atestación.

Pero esta vez el precio que hay que pagar es la tan temida y rechazada indisunción entre existencial y existenciario. Esta indisunción tiene dos inconvenientes importantes. En primer lugar, nos podemos preguntar si todo el análisis de la temporalidad no es conducido a través de la concepción personal que Heidegger se hace de la autenticidad, a un plano en el que entre en competición con otras concepciones existenciales, las de Pascal y de Kierkegaard —o la de Sartre—, por no hablar de la de Agustín. En efecto, ¿no es en una configuración *ética*, particularmente marcada por cierto estoicismo, donde la resolución frente a la muerte constituye la prueba suprema de autenticidad? Más gravemente, ¿no es en un análisis *categorial*, particularmente marcado por la incidencia de lo existencial sobre lo existenciario, donde la muerte es considerada como la posibilidad extrema, incluso el poder más propio, inherente a la estructura esencial del Cuidado? Desde mi punto de vista, considero legítimo un análisis como el de Sartre, que caracteriza a la muerte por la interrupción de nuestro poder-ser más que como su posibilidad más auténtica.

Además, nos podemos preguntar si esta singularísima marca existencial, colocada desde el principio sobre el análisis de la temporalidad, no tendrá consecuencias de extrema gravedad sobre la tarea de jerarquización de la temporalización operada en los dos últimos capítulos de la sección sobre el ser-ahí y el tiempo: en efecto, pese a la voluntad de *derivar* la historicidad y la intratemporalidad de la temporalidad radical, una nueva *dispersión* de la noción de tiempo nacerá de la inconmensurabilidad entre tiempo *mortal*, identificado por el análisis preparatorio con la temporalidad, tiempo *histórico*, al que se considera fundado en la historicidad, y el tiempo *cósmico*, al que conduce la intratemporalidad. Esta perspectiva de un estallido de la noción de tiempo, que daría vida nuevamente a las aporías con las que han tropezado Agustín y Husserl, podrá precisarse sólo después de haber examinado la propia noción de "derivación" aplicada al encadenamiento de los tres niveles de temporalización. Con este examen terminaremos nuestro trabajo.

Si se sustrae a la mortalidad la capacidad de determinar por sí sola el nivel de radicalidad en el que la temporalidad puede ser pensada, no se debilita la modalidad de interrogación que guía la investigación de la temporalidad (capítulo III). Al contrario. Si la

potencialidad del ser-ahí de ser un todo –diré: su capacidad de integralidad– deja de ser regida únicamente por la consideración del ser-para-el-fin, el poder de ser-un-todo podrá ser conducido nuevamente a la potencia de unificación, de articulación y de dispersión del tiempo.¹² Y si la modalidad del ser-para-la-muerte parece más bien derivada de la incidencia de los otros dos niveles de temporalización –historicidad e intratemporalidad– sobre el nivel más original, entonces el poder-ser constitutivo del Cuidado puede ser revelado en toda su pureza, como ser-delante-de-sí, como *Sichvorweg*. Los otros rasgos que juntos componen la anticipación resuelta, lejos de ser debilitados, son reforzados por el rechazo del privilegio dado al ser para-la-muerte. Así, atestación hecha por la voz silenciosa de la conciencia moral y la culpabilidad, que da a esta voz su fuerza existencial se dirigen al poder-ser en toda su desnudez y en toda su amplitud. Igualmente, el ser-arrojado es revelado tanto por el hecho de haber nacido un día y en algún lugar como por la necesidad de tener que morir. La deyección es testimoniada tanto por las antiguas promesas no mantenidas como por la huida ante la perspectiva de la muerte. La deuda y la responsabilidad, designadas por el propio término alemán *Schuld*, no dejan de ser una poderosa llamada a cada uno a elegir según sus posibilidades más íntimas y a hacerse libre para su quehacer en el mundo, cuando el Cuidado es devuelto a su impulso original por la indolencia respecto a la muerte.¹³

Hay, pues, más de una forma existencial de recibir, en toda su forma existenciaría, la fórmula que define la temporalidad: “La temporalidad es experimentada de modo fenoménicamente originario en estrecha unión con el ser-un-todo auténtico por parte del ser-ahí, en el fenómeno de la resolución anticipadora” [304].¹⁴

¹² El capítulo VI de la segunda sección de nuestra obra a la parte se dedicará íntegramente a la investigación de una modalidad de totalización de las tres orientaciones del tiempo histórico que, sin volver a Hegel, hace justicia a esta exigencia de totalización en la dispersión.

¹³ Se verá el papel desempeñado por la idea de deuda respecto al pasado, a las víctimas olvidadas, en nuestro intento por dar un sentido a la noción de pasado tal como *fur* (*infra*, segunda sección, cap. 3).

¹⁴ Heidegger parece dejar a la reflexión la libertad de unir su fórmula a partir de experiencias personales diferentes: “La temporalidad puede temporalizarse según diversas posibilidades y de diversas maneras. Las posibilidades fundamentales de la existencia, de la autenticidad y de la no-autenticidad del ser-ahí se fundan ontológicamente en temporalizaciones posibles de la temporalidad” [304]. Creo que Heidegger se refiere aquí a las diferencias vinculadas no al pasado, al presente, al futuro

3. La temporalización: *por-venir, haber-sido, hacer-presente*

Como se ha dicho, sólo al término del capítulo III de la segunda sección, § 65-66, Heidegger trata temáticamente la temporalidad en su relación con el Cuidado. En estas páginas, de extrema densidad, Heidegger pretende ir más allá del análisis agustiniano del triple presente y superar el de Husserl de la retención-protensión, análisis que, como se ha visto antes, ocupan el mismo lugar fenomenológico. La originalidad de Heidegger reside en buscar *en el propio Cuidado el principio de la pluralización del tiempo* en futuro, pasado y presente. De este desplazamiento hacia lo más originario, resultarán la promoción del futuro al lugar ocupado hasta ahora por el presente, y una nueva orientación global de las relaciones entre las tres dimensiones del tiempo. Esto exigirá el abandono de los términos "futuro", "pasado", "presente", que Agustín no había creído necesario cuestionar por respeto al lenguaje ordinario, pese a su audacia en hablar del presente *del* futuro, del presente *del* pasado y del presente *del* presente.

Lo que buscamos –se lee al comienzo del § 65– es el sentido (*Sinn*) del Cuidado. Asunto que no es de visión, sino de comprensión y de interpretación: "En breve, 'sentido' significa lo que *orienta (woraufhin)* el proyecto primario de la comprensión del ser"; "sentido significa la *orientación (woraufhin)* del proyecto primario, en función del cual algo puede concebirse en su posibilidad así (*als*) como es" [324].¹⁵ Se encuentra, pues, entre la articulación interna del Cuidado y la tripticidad del tiempo un relación casi kantiana de *condicionalidad*. Pero el "hacer-posible" heideggeriano difiere de la condición kantiana de posibilidad, en cuanto que el Cuidado mismo posibilita toda experiencia humana.

Estas consideraciones sobre la posibilización, inscrita en el Cuidado, anuncian ya la primacía del futuro en el recorrido de la estructura articulada del tiempo. El anillo intermedio del razona-

ro, sino a las diversas maneras de unir lo existencial a lo existencial.

¹⁵ El programa inicial de *El ser y el tiempo*, explícitamente declarado en la "Introducción", era retornar al "problema del sentido del ser" al término de la analítica del ser-ahí. Si la obra publicada no realiza este vasto programa, la hermenéutica del Cuidado conserva, al menos, la intención, al unir fuertemente el proyecto inherente al Cuidado al "proyecto primordial de comprensión del ser" [324]. Los proyectos humanos, en efecto, son tales sólo en virtud de este enraizamiento último: "Estos proyectos conllevan un *Oriente (ein Woraufhin)* del que se nutre, si se puede hablar así, la comprensión del ser" (*ibid.*).

miento es proporcionado por el análisis precedente de la *anticipación resuelta*, derivada a su vez de la meditación sobre el ser-para-el-fin y sobre el ser-para-la-muerte. Más que de la primacía del futuro, se trata de la reinscripción del término "futuro", tomado del lenguaje cotidiano, en el idioma propio de la fenomenología hermenéutica. Una preposición, más que un sustantivo, sirve aquí de guía, a saber, el *zu* de *Sein-zum-Ende* y de *Sein-zum-Tode*, que se puede aplicar al *zu* de la expresión ordinaria *Zu kunft* (por-venir). Igualmente, el *hommem*—"venir"—asume un nuevo relieve al unir el poder del verbo al del adverbio, en el lugar del sustantivo "futuro"; en el Cuidado, el ser-ahí tiende a venir hacia sí mismo según sus posibilidades más propias. *Venir hacia* (*Zukommen*) es la raíz del futuro: "El dejarse venir hacia sí (*sich auf sich zuhkommen-lassen*) es el fenómeno originario del por-venir (*Zukunft*)" [325]. Tal es la posibilidad incluida en la anticipación resuelta: "La anticipación (*Vorkausen*) hace al ser-ahí *auténticamente* ad-veniente, de tal suerte que el ser-ahí, en cuanto *existente* desde siempre, adviene a sí, es decir, está en su ser en cuanto tal ad-veniente (*zukünftig*) [325].¹⁶

El nuevo significado del pasado que reviste el futuro permite discernir, entre las tres dimensiones del tiempo, algunas relaciones inusuales de íntima y mutua implicación. Heidegger comienza con la implicación del pasado por el futuro, aplazando así la relación de ambos con el presente, centro de los análisis de Agustín y de Husserl. El paso del futuro al pasado deja de ser una transición eximica, porque el *haber-sido* aparece reclamado por el *ad-venir* y, en cierto modo contenido en él. No existe reconocimiento en general sin reconocimiento de la deuda y de la responsabilidad; de esto deriva que la propia resolución implica que se asuma la falta y su momento de derrelicción (*Geworfenheit*). "Asumir la derrelicción significa que el ser-ahí *sea* auténticamente *como ya siempre* era (*in dem, wie es je schon war*)" [325]. Lo importante aquí es que el imperfecto del verbo ser—"era"—y el adverbio que lo subraya—"ya"—no se separan del ser, mientras el "como ya siempre era" conserva la impronta del "soy", como se puede expresar en alemán: "*ich bin-gewesen*" [326] ("soy-sido"). Se puede decir pues, en síntesis: "Auténticamente ad-veniente *es* el sólo ser-ahí auténticamente *sido*" (*ibid.*). Esta síntesis es aquella misma del retorno sobre sí inherente a toda

¹⁶ El prefijo *vor* tiene la misma fuerza expresiva que el *zu* de *Zukunft*. Lo encontramos incluido en la expresión *sich vorweg*, delante-de-sí, que define el Cuidado en toda su amplitud, en equivalencia con el venir-así.

asunción de responsabilidad. Así, el habiendo-sido deriva del advenir. El habiendo-sido, y no el pasado, si se debe entender por este término el pasado de las cosas pasadas que oponemos, en el plano de la simple presencia y de la manejabilidad, a la apertura de las cosas futuras. ¿No tenemos como evidente que el pasado está determinado y el futuro abierto? Pero esta asimetría, separada de su contexto hermenéutico, no permite entender la relación intrínseca del pasado respecto del futuro.¹⁷

En cuanto al presente, en vez de generar, dividiéndose, el pasado y el futuro, como en Agustín, es la modalidad de la temporalidad la que presenta la autenticidad más disimulada. Es cierto que hay una verdad de la cotidianidad en su intercambio con las cosas simplemente presentes y manejables. En este sentido, el presente es, sin duda, el tiempo de la preocupación. Pero no debe concebirse según el modelo de la simple presencia de las cosas objeto de nuestra preocupación, sino como una implicación del Cuidado. Se puede repensar el presente de modo existencial a través de la situación; habrá que hablar, entonces, de "presentar", en el sentido de "hacer presente", más que de presente.¹⁸ "Sólo como presente (*Gegenwart*), tomado en el sentido de "presentar" (*gegenwärtigen*), puede la resolución ser lo que es: que se deje encontrar por aquello que ella sólo aprehende actuarlo" [326]. Advenir y retorno sobre sí son incorporados así a la resolución, en cuanto que ésta se inserta en la situación haciéndola presente, al presentarla.

La temporalidad es, en lo sucesivo, la unidad articulada del advenir, del haber-sido y del presentar, dados así para ser pensados juntos: "A este fenómeno que ofrece semejante unidad de un advenir que hace presente en el proceso de haber-sido, lo llamamos la temporalidad" [326]. Se ve en qué sentido este tipo de deducción de una a través de la otra de las tres modalidades temporales responde al concepto de posibilidad evocado anteriormente: "La temporalidad posibilita (*ermöglicht*) la unidad de la existencia, de la facticidad y de la caída" [323]. Este nuevo estatuto del "hacer posible" se expresa en la sustitución del sustantivo por el verbo: "La

¹⁷ Esta distinción entre el haber-sido, intrínsecamente implicado en el advenir, y el pasado, extrínsecamente distinguido del futuro, será de máxima importancia cuando discutamos el estatuto del pasado histórico (segunda sección, cap. 3).

¹⁸ Se podría decir "presentificar" (Marjanna Simon, *op. cit.*, p. 82); pero el término ha sido empleado ya, en un contexto husserliano, para traducir el *Vergegenwärtigen*, más próximo de la representación que de la presentación.

temporalidad no 'es' absolutamente un *ente*. No es, sino que *se temporaliza*" (*ibid.*).¹⁹

Si la invisibilidad del tiempo ya no es, en su conjunto, un obstáculo para el pensamiento, en cuanto pensamos la posibilidad como posibilización y la temporalidad como temporalización, lo que tanto en Heidegger como en Agustín, permanece aún opaco es la triplicidad interna de esta integralidad estructural: las expresiones adverbiales —el "ad" de ad-venir, el "ya" de haber-sido, el "junto a" de la preocupación— señalan, en el nivel mismo de lenguaje, la dispersión que mina desde el interior la articulación unitaria. El problema agustiniano del triple presente se encuentra simplemente remitido a la temporalización tomada en su conjunto. Parece que sólo es posible dirigirse hacia este fenómeno no tratable, designarlo con el término griego de *ehstatikon*, y declarar: "*La temporalidad es el 'fuera-de-sí' (Ausser-sich) originario, en sí y para sí*" [329].²⁰ Al mismo tiempo, es preciso corregir la idea de la unidad estructural del tiempo por la de la *diferencia* de sus éxtasis. Esta diferenciación está implicada intrínsecamente por la temporalización, en cuanto ésta es un proceso que reúne dispersando.²¹ El paso del futuro al pasado y al presente es, a la vez, unificación y diversificación. He aquí, de golpe, introducido nuevamente el enigma de la *distentio animi*, aunque el presente ya no sea su soporte. Y por razones parecidas. Agustín, como se recuerda, estaba preocupado por explicar el carácter extensible del tiempo, que nos hace hablar de tiempo corto y de tiempo largo. También para Heidegger, lo que él considera la concepción ordinaria, a saber, la sucesión de "ahoras" externos los unos a los otros, encuentra un aliado secreto en la exteriorización primaria de la que ella expresa solo la *nivelación*: la

¹⁹ Si se puede decir que la temporalidad es pensada así en cuanto temporalización, la relación última entre *Zeit* y *Sein*, en cambio, sigue estando en suspenso mientras no se clarifique la idea del ser. Pero esta laguna no será colmada en *El ser y el tiempo*. Pese a esta inconclusión, se puede atribuir a Heidegger la solución aportada a una de las aporías principales del problema del tiempo, su invisibilidad en cuanto totalidad única.

²⁰ "La esencia de la temporalidad es la temporalización en la unidad de los éxtasis" [329].

²¹ La "co-originiariedad" (*Gleichursprünglichkeit*) [329] de los tres éxtasis proviene de la *diferencia* entre los modos de temporalización: "En el interior de esta (co-originiariedad), los modos de temporalización son diferentes. Y la diversidad consiste en el hecho de que la temporalización puede diferenciarse primariamente a partir de los diferentes éxtasis" [329].

nivelación es sólo nivelación de este rasgo de exterioridad. De esta nivelación podremos hablar libremente sólo después de haber desplegado los niveles jerárquicos de temporalización: temporalidad, historicidad e intratemporalidad, en la medida en que lo que ella privilegia es el modo más remotamente derivado, la intratemporalidad. Se puede percibir, sin embargo, en el *fuera-de-sí* (*Aussersich*) de la temporalidad primaria el principio de todas las formas posteriores de exteriorización y de nivelación que se presentarán. Se plantea, entonces, la cuestión de saber si la derivación de los modos menos auténticos no esconde la circularidad de todo el análisis. El tiempo derivado, ¿no se anuncia ya en el *fuera-de-sí* de la temporalidad originaria?

4. La historicidad (*Geschichtlichkeit*)²²

No puedo medir mi deuda respecto a la última contribución de la fenomenología hermenéutica de Heidegger a la teoría del tiempo. Los descubrimientos más preciosos engendran en ella las perplejidades más desconcertantes. La distinción entre temporalidad, historicidad e intratemporalidad (que ocupa los dos últimos capítulos con los que *El ser y el tiempo* más que concluir se interrumpe) completa los dos hallazgos precedentes: el recurso al Cuidado como lo que "posibilita" la temporalidad y la unidad plural de los tres éxtasis de la temporalidad.

La cuestión de la historicidad está introducida por la expresión de un escrúpulo (*Bedenken*), que ahora nos es familiar: "¿Hemos sometido realmente el carácter de totalidad del ser-ahí al "tener previo" (*Vorhabe*) del análisis existencial, en lo que respecta a su auténtico ser-un-todo?" [372].²³ Falta a la temporalidad un rasgo para

²² Como anteriormente, hemos preferido traducir por "historicidad" e "histórico" los términos *historialité* e *historial*, que Ricœur emplea para traducir el alemán *Geschichtlichkeit* y *Geschichtlich*; así evitamos neologismos y adecuamos la traducción a la propuesta encontrada en otras ediciones europeas, como la italiana y la española. Asimismo, traducimos *historial* (*geschichtlich*) e *historique* (*historisch*) como "histórico" e "historiográfico", a no ser que se indique otra cosa. [T.]

²³ Se ha dicho anteriormente lo que Heidegger espera de estos últimos análisis, en lo que concierne a la *atestación* de lo originario por parte de lo auténtico. El capítulo III, consagrado a la temporalidad fundamental, termina con estas palabras: "La elaboración (*Ausarbeitung*) de la temporalidad del ser-ahí como cotidianidad, historicidad e intratemporalidad, ofrece, por vez primera, un acceso sin re-

que pueda ser considerada integral: el del *Erstreckung*, del alargamiento *entre* nacimiento y muerte. ¿Cómo se habría podido hablar de él, en un análisis que, hasta ahora, ha ignorado el nacimiento y, con él, *el entre-nacer-y morir*? Este “entre-dos” es el alargamiento mismo del ser-ahí. Si no se ha dicho nada antes, es por temor a recaer en las redes del pensamiento común, asignado a las realidades simples y manejables. ¿Qué más tentador, en efecto, que identificar este alargamiento con un intervalo mensurable entre el “ahora” del comienzo y el del fin? Pero, al mismo tiempo, ¿no hemos olvidado caracterizar la existencia humana con un concepto, familiar a numerosos pensadores de comienzos de siglo, entre otros Dilthey, el de la “cohesión de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*), concebido como el desarrollo ordenado de las *vivencias* (*Erlebnisse*) “en el tiempo”? No se puede negar que aquí se dice algo importante, pero pervertido por la categorización defectuosa que impone la representación vulgar del tiempo; en efecto, en el marco de la simple sucesión colocamos no sólo la cohesión y el desarrollo, sino también el cambio y la permanencia (conceptos todos —observémoslo— del máximo interés para la narración). El nacimiento se convierte entonces en un acontecimiento del pasado que ya no existe, así como la muerte deviene un acontecimiento del futuro que aún no ha sucedido, y la cohesión de la vida, un lapso enmarcado por el resto del tiempo. Sólo vinculando a la problemática del Cuidado estas legítimas investigaciones, que gravitan en torno al concepto de “cohesión de la vida”, se podrá restituir su dignidad ontológica a las nociones de alargamiento, de movilidad (*Bewegtheit*) y de constancia de sí mismo (*Selbstständigkeit*) que la representación común del tiempo alinea con la coherencia, el cambio y la permanencia de las cosas simples y manejables. Unido al Cuidado, el entre-vida-y-muerte deja de aparecer como un intervalo que separa dos extremos inexistentes. Al contrario, el ser-ahí no llena un intervalo de tiempo, sino que constituye, estirándose, su verdadero ser como este es-

servas a la compleja realización (*in die Verwirklichungen*) de una ontología originaria del ser-ahí” [333]. Pero la complejidad de esta ejecución es ineluctable, en la medida en que el ser-ahí efectivo (*faktisch*) (*ibid.*) existe en el mundo cerca y en medio de entes que él encuentra en el mundo. Es, pues, la estructura del ser-en-el-mundo, descrita en la primera sección, la que exige esta “elaboración” y esta concreción compleja de la temporalidad, hasta que alcance, con la estructura de la intratemporalidad, su punto de partida en la cotidianidad (como lo ha recordado el capítulo IV, “Temporalidad y cotidianidad”). Pero, para una fenomenología hermenéutica, lo más próximo es, en realidad, lo más lejano.

tiramiento mismo que envuelve su propio comienzo y su propio fin y da sentido a la vida como entre-dos. Con esta observación, podríamos estar más cerca de Agustín.

Para marcar este alargamiento del ser-ahí a partir de la temporalización ordinaria, Heidegger intenta renovar el antiguo sentido del término *Geschehen* refiriéndolo a la problemática ontológica del entre-vida-y-muerte. La elección del término es acertada, en la medida en que *Geschehen* es un verbo homólogo de *zeitigen*, que marca la operación temporalizadora.²⁴ Además, gracias a su parentesco semántico con el sustantivo *Geschichte* –“historia”– el verbo *geschehen* conduce al umbral de la pregunta epistemológica, tan importante para nosotros, de saber si es a la ciencia historiográfica a la que debemos el hecho de pensar históricamente, o más bien si la investigación histórica adquiere sentido porque el ser-ahí se historiciza; prestaremos más tarde a este debate entre la ontología de la historicidad y la epistemología de la historiografía toda la atención que merece. Nuestro problema, por ahora, es más radical: la naturaleza de la “derivación” por la que se pasa de la temporalidad a la historicidad en el plano ontológico.

La derivación es menos unidireccional de lo que Heidegger parece decir. Por un lado, la historicidad debe su tenor ontológico a esta derivación: estiramiento, mutabilidad, estabilidad del sí-mismo, que no puede ser arrancada a su representación degradada más que remitiendo toda la problemática de la historicidad a la de la temporalidad.²⁵ Somos incapaces igualmente de dar un sentido satisfactorio a las relaciones entre movilidad y estabilidad del sí-mismo, mientras los pensemos bajo las categorías opuestas del cambio y de la permanencia.

Por otra parte, la historicidad añade una dimensión nueva –original, *co-originaria*– a la temporalidad, hacia la cual apuntan, pese a

²⁴ La traducción francesa *historial*, propuesta por Henri Corbin, sin dejar de ser satisfactoria, no explica la primacía del verbo sobre el sustantivo. Marianna Simon usa *être-historial*, *op. cit.*, p. 83. J.F. Courtine, traductor de *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, propone *devenir-historial*, que tiene la doble ventaja de conservar el vínculo con el concepto tradicional del devenir y de armonizarse con la traducción de *Geschichtlichkeit* por historicidad (*historialité*).

²⁵ “La específica mutabilidad (*Bewegtheit*) del prolongarse/ prolongado la llamamos el *gestarse histórico* del ser-ahí. La cuestión de la “cohesión” del ser-ahí es el problema ontológico de su *gestarse histórico*. Desprender de ello la *estructura del gestarse histórico* y sus condiciones de posibilidad existencial-temporales, significa acceder a una comprensión *ontológica* de la historicidad” [375].

su estatuto degradado, las expresiones ordinarias de cohesión, de mutación, de estabilidad del sí-mismo. Si el sentido común no tuviera cierta noción previa, no se plantearía la cuestión de readecuarlas al discurso ontológico del ser-ahí. Ni siquiera nos plantearíamos la cuestión del “historicizarse” del ser-ahí si no hubiésemos planteado ya, en el marco de categorías no apropiadas, la cuestión de la mutabilidad y la de la estabilidad del sí-mismo, próximas a la de la prolongación del ser-ahí entre vida y muerte. La cuestión de la estabilidad del sí-mismo, en particular, se impone a la reflexión en cuanto nos interrogamos sobre el “quién” del ser-ahí. No podemos eludirla puesto que la cuestión del sí vuelve de nuevo al primer plano con la de la resolución, que no procede sin la referencia-a-sí (*sui référence*) de la promesa y de la culpabilidad.²⁶

Es, pues, verdad que, por derivada que sea, la noción de historicidad añade a la de temporalidad en el propio plano existencial los rasgos significados por los términos “prolongación”, “mutabilidad”, “estabilidad del sí-mismo”. No se deberá olvidar este enriquecimiento de lo originario a través de lo derivado cuando nos preguntemos en qué sentido la historicidad es el fundamento ontológico de la historia, y, recíprocamente, la epistemología de la historiografía una disciplina fundada sobre la ontología de la historicidad.²⁷

De esta innovadora derivación –si así se puede hablar–, hay que explorar ahora los recursos. A este respecto, la preocupación principal de Heidegger es resistir a dos tendencias de todo el pensamiento histórico: la primera consiste en pensar inmediatamente la historia como un fenómeno *público*: ¿la historia no es la historia de todos los hombres? La segunda lleva a separar el pasado de su relación con el futuro y a constituir el pensamiento histórico como pura *retrospección*. Las dos tendencias son solidarias recíprocamente, porque es, sin duda, de la historia *pública* de la que intentamos

²⁶ El idioma alemán puede jugar aquí con la raíz de las palabras y descomponer el término *Selbständigkeit*: (que traducimos por constancia del sí-mismo) en *Ständigkeit des Selbst*, que sería algo así como el *mantenerse del sí-mismo*, en el sentido en que se *mantiene* la propia promesa. Heidegger vincula expresamente la cuestión del *quién* a la del sí. “[...] la constancia del sí-mismo, que nosotros determinamos como el *quién* del ser-ahí” [375] (véase la referencia al § 64: *Sorge und Selbstheit*).

²⁷ “La interpretación existencialista de la historiografía como ciencia únicamente tiende a mostrar (*Nachweis*) cómo la historiografía procede ontológicamente de la historicidad del ser-ahí [...]. *El análisis de la historicidad del ser ahí trata de mostrar que este ente no es 'temporal' porque 'está dentro de la historia', sino porque, en sentido inverso, sólo esto puede existir históricamente por ser temporal en el fundamento de su ser*” [376].

comprender el sentido *más tarde*, en el estilo de la retrospectión, incluso de la retrodicción.

A la primera tentación, Heidegger opone la primacía de la historicidad de todo ser-ahí "de hecho" en relación con cualquier investigación referida a la historia del mundo, en el sentido hegeliano del término: "El ser-ahí tiene cada vez (*je*) efectivamente su 'historia', y puede tenerla porque el ser de este ente está constituido por la historicidad" [382]. Es precisamente este primer sentido del término "historia" el que aconseja una investigación que considera el Cuidado como hilo conductor y que ve en el ser-para-la-muerte solitario e intransferible— la piedra de toque de toda actitud auténtica relativa al tiempo.²⁸

En cuanto a la segunda tentación, Heidegger la afronta con todo el peso del análisis anterior, que da al futuro la prioridad en la génesis mutua de los tres éxtasis temporales. Sin embargo no podemos reanudar este análisis en los mismos términos; si hay que tener en cuenta los nuevos rasgos aportados por la historicización: (prolongación, mutabilidad, estabilidad del sí-mismo). Por eso, el movimiento del ad-venir hacia el haber-sido debe ser pensado de nuevo de modo que explique el trastrueque por el que el pasado parece reasumir la prioridad sobre el futuro. El momento decisivo del argumento es éste: no hay impulso hacia el futuro que no haga *retornar sobre* la condición de encontrarse *ya* arrojado al mundo. Pero este retorno sobre sí no se limita a volver sobre las circunstancias más contingentes y más extrínsecas de nuestras elecciones inminentes. Consiste, esencialmente, en entrar en posesión de las potencialidades más íntimas y más permanentes mantenidas en reserva en lo que parecía consultir sólo la ocasión contingente y extrínseca de la acción. Para expresar esta estrecha relación entre anticipación y *derrelicción*, Heidegger se arriesga a introducir las nociones emparentadas de *herencia*, de traslación, de transmisión. Se ha escogido el término "herencia" —*Erbe*— por sus connotaciones particulares: en efecto, para cada uno, la derrelicción —el ser-arrojado— ofrece la configuración única de un *conjunto* de potencialidades que no son ni escogidas ni coaccionadoras, sino devueltas y transmitidas.

²⁸ Esta primera respuesta no facilita la tarea de basamento de la historiografía en la historicidad. ¿cómo, en efecto, se pasará de la historia de cada uno a la historia de todos? ¿No es, a este respecto, radicalmente monádica la ontología del ser-ahí? Más tarde se verá hasta qué punto una nueva *transición*, la que existe entre *Schicksal*—suerte y *Geschick*—destino, responde a esta importante dificultad.

Además, es propio de una herencia poder ser recibida, tomada a cargo, asumida. La lengua francesa carece, desgraciadamente, de los recursos semánticos del alemán para traducir el trenzado de verbos y de prefijos que tejen la idea de una herencia devuelta, transmitida, asumida.²⁹

Esta noción clave de herencia transmitida y asumida constituye el eje del análisis. Permite percibir cómo cualquier mirada retrospectiva procede de una resolución dirigida esencialmente hacia adelante.

La distinción entre la transmisión de potencialidades que son yo-mismo, en cuanto que he-sido, y la traslación fortuita de una adquisición fijada para siempre, abre a su vez el camino a un análisis que descansa en el parentesco entre tres conceptos que la semántica de la lengua alemana coloca en el mismo campo: *Schicksal*, *Geschick*, *Geschichte*, que traducimos por suerte, destino, historia, respectivamente.

El primero refuerza ciertamente el carácter monádico del análisis, al menos en sus comienzos. Me transmito y me recibo como herencia de potencialidades de mí a mí mismo. En esto consiste la *suerte*. En efecto, si colocamos todos nuestros proyectos a la luz del ser-para-la-muerte, entonces todo lo que es fortuito cae: sólo queda este destino, esta parte que somos, en la desnudez de la mortalidad. Suerte: "Así designamos el historicizarse originario del ser-ahí, que reside en la resolución auténtica y en el que el ser-ahí se transmite (*sich [...], ueberlieferert*) de sí mismo a sí mismo, libre para la muerte, según una posibilidad heredada, pero igualmente elegida" [384]. En este nivel, en el concepto sobredeterminado de suerte, construcción y elección se confunden, así como impotencia y omnipotencia.

¿No es cierto, sin embargo, que una herencia se transmite de sí a sí misma? ¿No es recibida siempre de otro? Pero parece que el ser-para-la-muerte excluye todo lo que es transferible de uno a otro. A esto la conciencia moral añade el tono intumista de una voz silenciosa que se dirige de sí a sí misma. Con esto se acrecienta la dificultad de pasar de una historicidad singular a una historia común. Se exige entonces a la noción de *Geschick*—destino común—que garantice la transición, que dé el salto. ¿Cómo?

²⁹ El idioma alemán juega esencialmente con dos prefijos, *zurück* (detrás) y *über* (sobre), unidos, sucesivamente, a los verbos *kommen* (venir), *nehmen* (tomar), *besitzen* (entregar). El inglés logra asociar mejor las expresiones: *to come back*, *to take over an heritage*, *to hand down possibilities that have come down to one*.

El abrupto paso de una suerte singular a un destino común se hace inteligible mediante el recurso, demasiado poco frecuente en *El ser y el tiempo*, a la categoría existencial del *Mitsein*: estar-con. Digo "demasiado poco" porque, en la sección consagrada al *Mitsein* (§ 25-27), se pone el acento principalmente en las formas desposeídas y cotidianas en la categoría del "se". Y la conquista del Sí se realiza siempre sobre el fondo del "se", sin tener en cuenta las formas auténticas de comunión o de ayuda mutua. Al menos, el recurso al *Mitsein*, en este punto crítico del análisis, autoriza la unión del *Mitgeschehen* al *Geschehen*, la co-historicidad a la historicidad: es esto precisamente lo que define el destino común. Es importante que Heidegger, prosiguiendo en esta ocasión su polémica contra las filosofías del sujeto, por lo tanto también de la intersubjetividad, conteste que la historicidad de la comunidad, del pueblo (*Volh*) puede reunirse a partir de destinos individuales: transición tan poco aceptable como la que quisiera concebir el ser-uno-con-otro "como la co-ocurrencia (*Zusammenvorkommen*) de sujetos múltiples" [384]. Todo indica que Heidegger se ha limitado aquí a sugerir la idea de una homología entre destino comunitario y suerte individual, y a esbozar la traslación de las mismas características de un plano a otro: herencia de un fondo de potencialidad, resolución, etc., aún a riesgo de marcar el espacio vacío de categorías más específicamente apropiadas al ser-en-común: lucha, obediencia combatiente, lealtad.³⁰

Aparte de esta dificultad, sobre la que volveremos en un capítulo

³⁰ No niego que la elección deliberada de estas expresiones (en un texto que, no hay que olvidar, fue publicado en 1927) haya acicateado a la propaganda nazi y que haya podido contribuir a la ceguera de Heidegger ante los acontecimientos políticos de los años oscuros. Pero —también hay que decirlo— Heidegger no es el único en hablar de comunidad (*Gemeinschaft*), más bien que de sociedad (*Gesellschaft*), incluso de lucha (*Kampf*), de obediencia combativa (*kämpfende Nachfolge*) y de fidelidad (*Treue*). Por mi parte, no condenaría el paso, sin precauciones, a la esfera comunitaria, del tema más fundamental para todos, el ser-para-la-muerte, pese a la reiterada afirmación de que éste no es transferible. Tal traslación es responsable del esbozo de una filosofía política heroica y trágica, puesta a disposición de los peores usos. Parece que Heidegger percibió los recursos que podría ofrecer el concepto de "generación" —introducido por Dilthey a partir de 1875— para llenar la desviación entre suerte singular y destino colectivo: "El destino colectivo [Ricoeur traduce así el concepto de *la destinée locale du destin* del alemán *Das Schicksäthle: Geschick*, en forma de destino individual, del ser-ahí, en y con su "generación", constituye en su plenitud y en su autenticidad la historicidad del ser-ahí" [385]. Volveré más adelante sobre el concepto de generación (véase *infra*, segunda sección, cap. 1).

lo posterior, la línea que guía todo el análisis de la historicidad tiene su punto de partida en la noción de *prolongación* (*Erstreckung*), sigue la cadena de los tres conceptos, semánticamente vinculados, de historia (*Geschichte*), de suerte (*Schicksal*), de destino común (*Geschick*), para culminar en el concepto de *repetición* (o de *recapitulación*) (*Wiederholung*).

Me gustaría hacer hincapié especialmente en este contraste entre el término inicial y el término final de la *repetición*. Reproduce exactamente la dialéctica agustiniana de la *distentio* y de la *intentio*, que he transcrito a menudo con los términos de la discordancia y de la concordancia. La *repetición* (o *recapitulación*) no es un concepto desconocido para nosotros en este estadio de la lectura de *El ser y el tiempo*. Como hemos visto, el análisis de la temporalidad en su conjunto es una repetición de toda la analítica del ser-ahí estudiada en la primera sección. Además, la categoría dominante de temporalidad ha encontrado, en el capítulo IV de la segunda sección, una confirmación específica en su capacidad de repetir, punto por punto, cada uno de los momentos de la analítica del ser-ahí. La repetición se convierte ahora en el nombre dado al proceso por el que, en el plano derivado de la historicidad, la anticipación del futuro, la reasunción de la derrelicción y el instante (*augenblicklich*) dirigido al "propio tiempo" reconstituyen su unidad. En un sentido, el recíproco generarse de los tres *ek-stases* de la temporalidad, a partir del futuro, contienen el esbozo de la repetición. Pero, en la medida en que la historicidad ha traído con ella nuevas categorías nacidas de la historicización —del *Geschehen*— y, sobre todo, en la medida en que todo el análisis ha oscilado de la anticipación del futuro hacia la reasunción del pasado, se exige un nuevo concepto de reunificación de los tres éxtasis, que se apoya en el tema explícito de la historicidad, a saber, la transmisión de posibilidades heredadas y, sin embargo, escogidas: "La repetición es la transmisión explícita, es decir, el retorno a las posibilidades del ser-ahí-que-ha-sido-ahí".³¹

La función principal del concepto de repetición es la de equilibrar la balanza que la idea de herencia transmitida ha hecho inclinar del lado del haber-sido, y restituir la primacía de la resolución anticipadora en el centro mismo de lo abolido, de lo realizado, del "ya [...] no". La repetición abre así en el pasado potencialidades

³¹ Con esta afectada expresión, Heidegger logra poner en el pasado *das eigene* del propio ser en una condición sorprendente, pero desesperante para el traductor.

inadvertidas, abortadas o reprimidas.³² Abre nuevamente el pasado hacia el ad-venir. Al sellar el vínculo entre trans-misión y re-solución, el concepto de repetición logra a un tiempo preservar la primacía del futuro y el desplazamiento sobre el haber-sido. Esta secreta polarización entre herencia transmitida y resolución anticipadora hace, además, de la repetición una réplica (*erwidern*), que puede llegar hasta la revocación (*widerruf*) del influjo del pasado en el presente.³³ La repetición hace más: pone el sello de la temporalidad sobre toda la cadena de conceptos constitutivos de la historicidad: herencia, transmisión, reasunción —historia, co-historia, suerte, destino— y lleva la historicidad a su origen en la temporalidad.³⁴

Parece llegado el momento de pasar del tema de la historicidad al de la intratemporalidad, que, de hecho, ha estado presente siempre de alguna forma en los análisis que preceden. Pero hay que detenerse aquí para insertar una cuestión que no es, en absoluto, marginal respecto al proyecto global de *El ser y el tiempo*. Esta cuestión se refiere al estatuto de la historiografía, y más generalmente de los *Geisteswissenschaften* —llamadas también ciencias humanas—, en relación con el análisis existencial de la historicidad. Se conoce el lugar que este debate ha ocupado en el pensamiento alemán, principalmente bajo el influjo de Dilthey. Se sabe también cuánto se ocupó Heidegger de este problema antes de la redacción de *El ser y el tiempo*. En este sentido, se podría decir que la refutación de la pretensión de las ciencias humanas de constituirse sobre una

³² "La repetición de lo posible no es ni una restitución (*wiederbringen*) del 'pasado', ni una manera de unir el presente con lo 'que fue antes'" [385]. La repetición, en este sentido, confirma la desviación de significado entre el *haber-sido*, intrínsecamente vinculado al ad-venir, y el *pasado*, que, empobrecido en el plano de las cosas dadas y manejables, sólo es opuesto extrínsecamente al futuro, como lo atestigua el sentido común cuando opone, de modo no dialéctico, el carácter determinado, acabado, necesario del pasado al carácter indeterminado, abierto, posible del futuro.

³³ Heidegger juega aquí con la cuasi homonimia entre el *wieder* de *Wiederholung* y el *wider* de *erwidern* y de *Widerruf*.

³⁴ "El ser-para-la-muerte auténtica, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento oculto de la historicidad del ser-ahí. El ser-ahí no se vuelve histórico en la repetición, sino que por ser temporal en cuanto histórico, puede tomarse sobre sí, reiterándose en su historia. Para ello, no ha menester aún de historiografía alguna" [386]. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* acercan expresamente la repetición a la resolución; ésta, en efecto, es ya un retorno repetitivo sobre sí-misma [407]. Finalmente, una y otra pueden ser tratadas como modalidades auténticas del presente, distinto del simple "ahora".

base autónoma, sobre un pie de igualdad con las ciencias de la naturaleza, pertenece al núcleo central de *El ser y el tiempo*, aunque la tesis de la total subordinación de la epistemología de las ciencias humanas a la analítica existencial parece constituir sólo un enclave (§ 72, 75-77) en la problemática general de la derivación de los niveles de temporalización. Dicho rápidamente, el reproche dirigido a semejante epistemología de las ciencias —de las que Dilthey es el artífice más importante— es darse un concepto de *pasividad*, sin enraizarlo en el *haber-sido* de la historicidad, al que hace inteligible su relación con el ad-venir y con el hacer-presente.³⁵

Quien no comprende “históricamente”, en el sentido hermenéutico, no comprende “historiográficamente”, en el sentido de las ciencias humanas.³⁶

En particular, el sabio no comprende lo que debería ser para él un *mitigante*: que el pasado, que ya no es, tiene efectos, ejerce una influencia, desarrolla una acción (*Wirkung*) sobre el presente. Esta acción posterior (*Nachwirkende*) —se podría decir tardía o ulterior— debería sorprender. Más precisamente la perplejidad debería concentrarse sobre la noción de los restos del pasado. ¿No decimos de los restos de un templo griego que un “fragmento del pasado” está “todavía presente” en ellos? Aquí se halla toda la paradoja del pasado historiográfico: por un lado, ya no es; por otro, los restos del pasado lo mantienen al alcance de la mano (*vorhanden*). La paradoja del “ya no” y del “aún no” vuelve con toda su fuerza.

Es evidente que la comprensión de lo que significa “restos, ruinas, antigüedades, utensilios antiguos” escapa a una epistemología

³⁵ El § 73 es titulado audazmente *Das vulgäre Verständnis der Geschichte und des Geschehen des Daseins* (“La comprensión vulgar de la historia y el acontecer histórico del ser-ahí”).

³⁶ El lugar del problema de la historicidad [...] no hay que buscarlo en la historiografía (*Historie*) en tanto ciencia de la historia [375]. La interpretación existencial de la historiografía como ciencia tiende únicamente a mostrar (*Nachweis*) su procedencia ontológica de la historicidad del ser-ahí” [376]. Es notable que, desde sus declaraciones preparatorias, Heidegger anticipe la necesidad de unir la intratemporalidad a la historicidad, para explicar precisamente la función del calendario y del reloj en el establecimiento de la historia como ciencia humana: “Incluso sin una historiografía elaborada, el ser-ahí efectivo (*faktisch*) necesita y usa el calendario y el reloj [376].” Éste es el indicio de que se ha pasado de la historicidad a la intratemporalidad. Pero, como una y otra proceden de la temporalidad del ser-ahí, “historicidad e intratemporalidad se revelan co-originarias. A la interpretación vulgar del carácter temporal de la historia se le hace justicia, por ende, dentro de sus límites” [377].

sin apoyo en la historicidad del ser-ahí: el carácter pasado no está escrito en el rostro de un resto incluso deteriorado; al contrario, por transitorio que sea, aún no ha pasado. Esta paradoja atestigua que no hay *objeto* historiográfico más que para un ente que ya tiene el sentido de la historicidad. Volvemos, pues, a la pregunta: ¿Qué eran en otro tiempo las cosas que ahora tenemos delante, deterioradas pero aún visibles?

Hay una sola solución: lo que ya no es, es el *mundo* al que estos restos han pertenecido. Pero la dificultad parece sólo aplazada, pues, para el mundo, ¿qué significa “no ser ya”? ¿No se ha dicho que “el mundo es sólo según el modo del ser-ahí *existente*, el cual es *fácticamente* como ser-en-el-mundo”? [380] En otras palabras: ¿cómo conjugar en el pasado el ser-en-el-mundo?

La respuesta de Heidegger nos deja perplejos: según él, la paradoja no alcanza sólo a los entes que caen bajo la categoría de lo simplemente presente (*vorhanden*) y de lo manejable (*zuhanden*) y de los que no se comprende cómo pueden ser “pasados”, es decir, acabados y aún presentes. En cambio, la paradoja no golpea a lo que afecta al ser-ahí, porque éste escapa a la categorización por la que sólo el pasado crea problema: “En sentido estrictamente ontológico, el ser-ahí que ya no existe no es pasado (*vergangen*), sino *sido-ahí* (*da-gewesen*)” [380]. Los restos del pasado son tales por haber pertenecido como utensilios y por provenir de “un mundo *sido-ahí* (*da-gewesen*) –el mundo de un ser-ahí ‘sido-ahí’” [381]. Una vez realizada esta distinción entre “pasado” y “sido”, y una vez que el pasado ha sido asignado al orden de lo utilizable, simplemente presente y disponible, está libre el camino para el conocido análisis de la historicidad que hemos explicado antes.

Podemos preguntarnos, sin embargo, si la historiografía ha encontrado su fundamento en la historicidad, o si más bien no se han eludido sus problemas específicos. Es cierto que Heidegger no ha ignorado la dificultad y se le puede dar la razón cuando dice que lo que es pasado, en un resto histórico, es el mundo al que ha pertenecido. Por consiguiente, ha tenido que desplazar el acento sobre el término “mundo”: del ser-ahí en el mundo se dice que *ha sido*. Por este desplazamiento de acento, el medio utilizable encontrado en el mundo se hace él mismo histórico, en un sentido derivado.³⁷ De

³⁷ Primariamente histórico –repetimos– es el ser-ahí. Es secundariamente histórico lo que se encuentra en el mundo (*innenweltlich*), no sólo el útil manejable en

este modo, Heidegger es conducido a crear la expresión *weltgeschichtlich: histórico-mundano*, para designar estos entes distintos del ser-ahí que reciben el calificativo de “historiográficos”, en el sentido de históricos, por su pertenencia al mundo del Cuidado. Heidegger piensa que así ha terminado con las pretensiones de la epistemología de Dilthey: “Lo histórico-mundano no recibe primariamente su historicidad de la objetivación historiográfica, sino precisamente de lo que es en cuanto es aquel *ente* que se halla en el mundo” [381].

La que me parece eludida es precisamente la problemática de la *huella*, en la propia caracterización historiográfica —en el sentido existencial del término— se apoya en la persistencia de algo simplemente presente y manejable, de una “marca” física, capaz de guiar la subida hacia el pasado.³⁸ Con la huella se rechaza igualmente la idea aceptada de que la creciente lejanía en el tiempo sea un rasgo específico de la historia, haciendo de la antigüedad el criterio de la historia. También se descarta, en cuanto despojada de toda significación primitiva, la noción de distancia temporal. Toda caracterización histórica procede exclusivamente según la temporalización del ser-ahí, con la reserva de que el acento se ponga sobre el lado mundo del ser-en-el-mundo y que se le incorpore al mismo el encuentro con lo utilizable.

A mi entender, la única manera de justificar la prioridad ontológica de la historicidad sobre la historiografía es mostrar de modo convincente cómo la segunda procede de la primera. Pero topamos aquí con la importante dificultad de un pensamiento sobre el tiempo que remite todas las formas derivadas de la temporalidad a la forma originaria, la temporalidad mortal del Cuidado. Aquí se esconde el principal obstáculo de todo pensamiento historiográfico. No se ve cómo la repetición de las posibilidades heredadas, por parte de cada uno, de su propia derrelicción en el mundo podría igualarse a la amplitud del pasado histórico. La extensión de la historicización a la co-historicización, que Heidegger llama destino (*Geschick*), ofrece, sin duda, una base más amplia al haber-sido. Pero, la desviación entre el haber-sido y el pasado continúa, en cuanto que existen restos visibles que, *de hecho*, abren el camino a la

el sentido más amplio, sino también la *naturaleza* circundante en tanto ‘territorio histórico’” [381].

³⁸ El concepto de huella ocupará un lugar importante en nuestro intento por reconstruir los puentes cortados por Heidegger entre el concepto fenomenológico de tiempo y lo que él llama el concepto “vulgar” —o ordinario— de tiempo.

investigación sobre el pasado. Todavía queda todo por hacer para integrar este pasado indicado por la huella en el haber-sido de una comunidad de destino. Heidegger atenúa la dificultad sólo dando a la idea de "procedencia" (*Herkunft*) de las formas derivadas el valor, no de una pérdida progresiva de sentido, sino de un acrecimiento del mismo. Este enriquecimiento —como se verá— es deudor de cuanto el análisis de la temporalidad —marcado, sin embargo, en exceso por su referencia al rasgo más íntimo de la existencia, la mortalidad propia— toma de los análisis de la primera sección de *El ser y el tiempo*, donde se recalcaba el polo "mundo" del ser-en-el-mundo. Este retorno con fuerza de la mundanidad, al término de la obra, no es la última de las sorpresas reservadas a la analítica de la temporalidad. Es precisamente lo que verifica la continuación del texto en su paso de la historicidad a la intratemporalidad.

Los últimos párrafos (§ 75-77 del capítulo "historicidad", dirigidos contra Dilthey)³⁰ están demasiado claramente preocupados por recalcar la subordinación de la historiografía a la historicidad para aportar cualquier luz nuevo al problema *inverso* del paso del haber-sido al pasado histórico. Se recalca principalmente el carácter no auténtico de la circunspección que nos inclina a comprendernos a nosotros mismos en función de los objetos de nuestro Cuidado y a hablar el lenguaje del "se". Al cual, dice Heidegger, hay que replicar con obstinación, con toda la fuerza de la fenomenología hermenéutica del Cuidado, que "el gestarse de la historia es el gestarse del ser-en-el-mundo [388], y que "con la existencia del ser-en-el-mundo histórico, lo utilizable y la simple presencia están desde siempre incorporados a la historia del mundo" (*Ibid.*). Aunque el hecho de historicizar lo utilizable lo haga autónomo, el enigma de la "paseidad" y del pasado se agranda por falta de un apoyo en la historicidad del ser-en-el-mundo, que incluye la de lo

³⁰ Contrariamente a lo que el lector espera, el último párrafo de la sección "Historicidad" (§ 77) no añade nada a la tesis de la subordinación de la historiografía a la historicidad, aunque Heidegger se enfrente directamente a Dilthey, con la ayuda del conde Yorck, el amigo y comunicante de Dilthey. De lo que aquí se trata, en efecto, es de la alternativa que una filosofía de la "vida" y una "psicología" podrían oponer a la fenomenología hermenéutica que coloca la "historicización" en el fundamento de las ciencias humanas. Heidegger encuentra en la correspondencia del conde Yorck un refuerzo a su tesis, según la cual no existe una especial tipología de *objetos* que regule la metodología de las ciencias humanas, sino un carácter ontológico del hombre mismo, que Yorck llamaba *das Ontische*, para distinguirlo de *das Historische*.

utilizable. Pero esta autonomía, que da una especie de *objetividad* al proceso que afecta a estos utilizables, a estas obras, a estos monumentos, etc., se comprende fenomenológicamente según la génesis misma de la circunspección a partir del Cuidado, “sin ser aprehendida historiográficamente” [389]. Las estructuras de caída, de cotidianidad, de anonimato, que dependen de la analítica del ser-ahí, basta —a su juicio— para explicar este equívoco por el que conferimos una historia a las cosas. La llamada a la autenticidad prevalece sobre la preocupación de dar el paso de la ontología a la epistemología, aunque no se discuta la necesidad de darlo.⁴⁰

Pero, ¿podemos interrogarnos sobre “el origen existencial de la historiografía” [392], afirmar su arraigo en la temporalidad, sin recorrer en los dos sentidos el camino que las une?

5. *La intratemporalidad* (Innerzeitigkeit)

Cerremos el paréntesis de esta disputa relativa al fundamento de las ciencias humanas y reanudemos el hilo del problema de los niveles de temporización, núcleo de la segunda sección de *El ser y el tiempo*.

Al exponer las significaciones nuevas con las que se ha enriquecido el concepto fenomenológico de tiempo, pasando del nivel de la temporalidad al de la historicidad, ¿hemos dado realmente a la temporalidad la plenitud concreta que le ha faltado desde el comienzo de nuestros análisis?⁴¹ Así como el análisis de la temporalidad

⁴⁰ Al final del § 75 se lee: “Podemos, sin embargo, arriesgarnos a proyectar la génesis ontológica de la historiografía como ciencia partiendo de la historicidad del ser-ahí. Este proyecto sirve para preparar el esclarecimiento —que se hará más adelante— de la tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía” [392]. Al remitir al § 6 de *El ser y el tiempo*, Heidegger confirma que estas páginas señalan más bien el descanso concedido a las ciencias humanas en beneficio de la verdadera tarea, dejada sin concluir en *El ser y el tiempo*: “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología” [19]. (36).

⁴¹ Que la intratemporalidad sea anticipada por la historicidad, en un sentido todavía por determinar, Heidegger lo había dado a entender desde el comienzo de su estudio sobre la historicidad. Se lee en las últimas líneas del § 72, que abre este estudio: “Sin embargo (*gleichwohl*), el ser-ahí puede llamarse temporal también (*auch*, en el sentido de ser ‘en el tiempo’) [377]. Se debe admitir que, “en la medida en que el tiempo, como intratemporalidad, ‘proviene’ (*aus [...] stammt*) igualmente de la temporalidad (el ser-ahí, historicidad e intratemporalidad se revelan co-originarias. Por ello (*daher*), a la interpretación ordinaria del carácter temporal de la historia se le hace justicia dentro de sus límites” [377]. Por otra parte, este nuevo desarrollo del

dad queda incompleto sin la derivación, creadora de nuevas categorías, que conduce a la idea de historicidad, de igual modo la historicidad no ha sido totalmente pensada hasta que no es completada a su vez por la idea de intratemporalidad que, sin embargo, deriva de ella.⁴²

análisis es anticipado en el propio centro del estudio de la historicidad. La interpretación de la prolongación del ser-ahí en términos de "cohesión de vida" había dado ya a entender que el análisis de la historicidad no podía llevarse a su término sin incluir en él lo que enseña la cotidianidad. No se limita a producir figuras delectas, sino que opera como un reclamo del horizonte al que son llevados todos estos análisis, a saber, el horizonte del mundo, que corre el riesgo de ser perdido de vista por el subjetivismo de los filósofos de la vivencia (y también —añadimos— la tendencia intimista, presente en el propio Heidegger, de todo análisis centrado en el ser-para-la-muerte). Contrariamente a cualquier subjetivismo se debe decir: "*El gestarse de la historia es el gestarse del ser-en-el-mundo*" [388]. Con mayor razón, se debe hablar de "la historia del mundo" (*Geschichte der Welt*), en un sentido muy distinto al de Hegel, para quien la historia-del-mundo (*Weltgeschichte*) está hecha de la sucesión de configuraciones espirituales: "Con la existencia del ser-en-el-mundo histórico, todas las cosas dadas y manejables están ya para siempre incorporadas a la historia del mundo" [363]. No existe duda de que Heidegger haya querido romper así el dualismo del Espíritu y de la Naturaleza: "También la naturaleza es histórica", no en el sentido de la historia natural, sino en el sentido en que el mundo es hospitalario o inhospitalario: ya signifique paisaje, lugar de cultivo, recurso explotado, campo de batalla, lugar de culto, la naturaleza ha e del ser-ahí un ente intramundano que como tal es histórico más allá de toda falsa oposición entre historia "externa" e historia "interna" (que sería la del alma). "Nosotros somos este ente *das Geschichtliche* (el histórico-mundano)" [389]. Heidegger confiesa gustosamente que, en este momento, está a punto de sobrepasar los límites de su tema, pero que se encuentra en el umbral "del enigma ontológico de la mutabilidad del gestarse de la historia en cuanto tal" [389].

⁴² El análisis de la intratemporalidad comienza con la confesión de que el análisis de la historicidad se ha hecho "sin tener en cuenta el 'hecho' (*Tatsache*) de que toda historicidad transcurre en el 'tiempo'" [404]. Este análisis es incompleto si no incluye la comprensión *cotidiana* del ser-ahí —caracterizado por "asumir efectivamente (*faktisch*) la historia como simple gestación histórica 'intra-temporal'" [404]. El término que crea aquí problema no es tanto el de cotidiano (la primera parte de *El ser y el tiempo* esboza todos sus análisis en este nivel) como el de efectivo (*faktisch*) y de efectividad (*Faktizität*), que señala el punto de unión entre un análisis que sigue estando todavía en la inestabilidad de la fenomenología y otro que depende ya de las ciencias de la naturaleza y de la historia: "Si la analítica existencial del ser-ahí debe hacer al ser-ahí ontológicamente transparente en su efectividad, es preciso también reivindicar *explícitamente* su derecho a la interpretación efectiva 'óntico-temporal' de la historia" [404]. En *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, sobre el camino de retorno del tiempo ordinario al tiempo originario, confirma que la intratemporalidad, último estadio del proceso de derivación en *El ser y el tiempo*, depende también del tiempo originario.

En efecto, el capítulo titulado "Temporalidad e intratemporalidad como origen del concepto ordinario del tiempo" [404] está lejos de constituir un eco amortiguado del análisis existencial de la temporalidad. Muestra también a un filósofo acorralado. Dos cuestiones distintas se plantean: ¿De qué modo la intratemporalidad —el conjunto de experiencias por las que el tiempo es designado como *aquello "en lo cual" se dan los acontecimientos*— se vincula a la temporalidad fundamental? ¿Cómo esta derivación constituye el *origen* del concepto ordinario de tiempo? Por muy unidas que estén, las dos cuestiones son distintas. La primera plantea el problema de *derivación*; la segunda, de *nivelación*. El desafío común a estas dos cuestiones es saber si la *dualidad* entre tiempo del alma y tiempo cósmico (nuestro capítulo 1) y la dualidad entre tiempo fenomenológico y tiempo objetivo (nuestro capítulo 2) son superadas finalmente en una analítica del ser-ahí.

Concentremos nuestra atención en los aspectos de la intratemporalidad que recuerdan su procedencia (*Herkunft*) a partir de la temporalidad fundamental. La expresión cardinal tomada en consideración por Heidegger para señalar el doble aspecto de la procedencia, el de dependencia y el de innovación, es la expresión "contar con (*Rechnen mit*) el tiempo", que posee la doble ventaja de anunciar la *nivelación* por la que la idea de cálculo (*Rechnung*) prevalecerá en la representación ordinaria del tiempo y de guardar las huellas de su origen fenomenológico aún accesibles a la interpretación existencial.⁴³

Como para la historicidad, la explicación de la procedencia es al mismo tiempo un hacer emerger dimensiones que faltaban en el análisis anterior.⁴⁴ Su recorrido va a revalorar progresivamente la

⁴³ Los préstamos que hemos tomado en nuestro primer volumen (pp. 95-100), del análisis heideggeriano de la intratemporalidad sólo intentaban señalar el anclaje de este análisis en el lenguaje ordinario en el nivel de *minesis I*, sin tener en cuenta la problemática presente de la procedencia de la intratemporalidad. Es así como los análisis que tenían para nosotros un valor inaugural no encuentran su sitio en *El ser y el tiempo* más que al término de una empresa de derivación que subraya el carácter hermenéutico de la fenomenología de *El ser y el tiempo*.

⁴⁴ "El ser-ahí efectivo da cuenta del tiempo sin tener una comprensión existencial de la temporalidad. Contar con el tiempo es una conducta elemental que exige que se la aclare antes de que se aborde la cuestión de qué quiere decir que un ente es 'en el tiempo'. Toda conducta del ser-ahí debe ser interpretada en función de su ser, es decir, de la temporalidad. Es preciso mostrar cómo el ser-ahí, *en cuanto* temporalidad, temporaliza una conducta que se conduce con el tiempo de *aquel* modo que consiste en dar cuenta de él. Por tanto, la caracterización de la temporalidad

originalidad de este modo de temporalización y, al mismo tiempo, va a preparar el terreno para la tesis de la nivelación de la intratemporalidad en la representación común del tiempo, en la medida en que los rasgos aparentemente más originales de la intratemporalidad son sólo aquellos cuya procedencia está cada vez más oculta.

Para un primer grupo de rasgos, es aún fácil restituir la procedencia: *contar con el tiempo* es, en primer lugar, poner de relieve este *tiempo del mundo*, ya evocado con motivo de la historicidad. El tiempo del mundo pasa al primer plano puesto que desplazamos el acento al modo de ser de las cosas que encontramos "en" el mundo: estar simplemente presente (*vorhanden*), ser utilizable (*zuhanden*). Todo un lazo de la estructura del ser-en-el-mundo se vuelve un análisis en el que la prioridad otorgada al ser-para-la-muerte corría el riesgo de inclinarse del lado de la interioridad. Es el momento de recordar que, si el ser-ahí no se comprende a sí mismo, por medio de las categorías del estar simplemente presente y del ser utilizable, no está en el mundo, en cambio, más que debido al comercio que mantiene con estas cosas cuya categorización, a su vez, no debe perderse de vista. El ser-ahí existe cerca de (*bei*) las cosas del mundo, así como existe con (*mit*) otro. Asimismo, este estar-cerca-de recuerda la condición de ser-arrojado, que constituye el reverso de todo proyecto y subraya la pasividad primaria sobre cuyo fondo se destaca toda comprensión que, así, sigue siendo "comprensión en situación". En realidad, en todos los análisis precedentes, el lado del ser-afectado nunca ha sido sacrificado a la del ser-en-proyecto, como lo ha mostrado ampliamente la deducción de los tres éxtasis del tiempo. El presente análisis subraya su plena legitimidad. El desplazamiento del acento sobre *el-ser-arrojado-entre* tiene como corolario la valoración del tercer éxtasis de la temporalidad, sobre el que el análisis del tiempo como tiempo de proyecto, por tanto como advenir, hacía surgir una especie de sospecha. Estar cerca de las cosas del Cuidado es vivir el Cuidado como preocupación (*besorgen*); con la preocupación, predomina el éxtasis del presente, o mejor, del presentar, en el sentido de hacer-presente. La hecha hasta aquí es no sólo incompleta, por cuanto no hemos tenido en cuenta todas las dimensiones del fenómeno, sino que es, además, fundamentalmente deficiente, ya que de la temporalidad misma forma parte el tiempo-mundano en el sentido rigurosamente existencial-temporal del concepto de mundo. Es preciso explicar cómo este fenómeno es posible y por qué es necesario. Con ello quedará esclarecido el 'tiempo' del que vulgarmente se tiene noción, aquél 'en que' se presenta el ente y, a la vez la intratemporalidad de este ente" [404-405].

(*gegenwärtigen*). Con la preocupación, por fin se ha hecho justicia al presente: Agustín y Husserl hablan de él, Heidegger llega a él. Por consiguiente, en este punto, sus análisis se entrecruzan. Heidegger no niega que en este nivel sea legítimo reorganizar, en torno al eje del presente, las relaciones entre los tres éxtasis del tiempo: sólo el que dice "hoy" puede también hablar de lo que acontecerá "en el futuro", y de lo que debe hacerse "antes", ya se trate de planes, de impedimentos o de precauciones; sólo así puede hablar de lo que, habiendo fallado o escapado a su vigilancia, se produjo "en otro tiempo" y debe triunfar "ahora".

Simplificando mucho, se puede decir que la preocupación pone el acento en el presente, así como la temporalidad fundamental lo ponía en el futuro y la historicidad en el pasado. Pero, como ya lo ha mostrado la recíproca deducción de los éxtasis, el presente no es comprendido existencialmente más que como *último lugar*. Se sabe por qué: al restituir legitimidad al confrontamiento intra-mundano del ser-ahí, corremos el riesgo de colocar la comprensión del ser-ahí bajo el yugo de las categorías de la simple presencia y de de lo utilizable, en las que, según Heidegger, la metafísica ha intentado continuamente reducir las a la distinción de lo psíquico y lo físico. Es un riesgo tanto más grande cuanto el movimiento de oscilación, que pone el acento en el "mundo" del ser-en-el-mundo, hace prevalecer más el peso de las cosas de nuestro Cuidado sobre el ser-en-el-Cuidado.

Aquí nace la nivelación de la que hablaremos más tarde.

De este primer grupo de rasgos descriptivos, cuya "procedencia" es relativamente fácil de descifrar, el análisis pasa a un grupo de tres características que son precisamente las que la concepción ordinaria ha nivelado. Ocupan, pues, una posición clave en el análisis, como bisagra de la problemática de la procedencia y de la derivación (§ 80). En la perspectiva de nuestra discusión posterior, nunca prestaremos la suficiente atención a la innovación de sentido que da a la derivación un carácter productivo.

Estas tres características se llaman: *databilidad*, *extensión*, *carácter público*.

La databilidad se vincula con el "contar el tiempo", del cual se ha dicho que precede al cálculo efectivo. Igualmente —se afirma aquí—, la databilidad precede a la asignación de fechas, es decir, la datación del calendario efectivo. La databilidad procede de la estructura de relación del tiempo primario, cuando es referida al

presente, en el olvido de la primacía de la referencia al futuro. Todo acontecimiento es entonces datable, ya que es identificado en relación con el "ahora"; a veces se dirá que "todavía no" ha acontecido y que acontecerá "después", "más tarde", a veces que "ya no existe" y ha ocurrido "en otro tiempo". Contrariamente a lo que se cree, esta estructura de relación —la misma sobre la que se establecen el análisis agustiniano del triple presente y el husserliano de la protensión-retención— no se comprende por sí misma. Hay que remontarse del "ahora", en cierto sentido absoluto, al "ahora que", completado por el "después que" y el "antes que", para volver a encontrar el sentido fenomenológico de este juego de relaciones. En pocas palabras, hay que remontarse al ser-cerca-de... que vincula la preocupación a las cosas del mundo. Cuando hablamos del tiempo como un sistema de fechas ordenadas en relación con un punto del tiempo tomado como origen, olvidamos sencillamente el trabajo de *interpretación* por el que somos "pasados" del hacer-presente —solidario de todo lo que espera y de todo lo que recuerda— a la idea de un "ahora" cualquiera. La tarea de la fenomenología hermenéutica, al hablar de databilidad más que de fecha, consiste en reactivar el trabajo de *interpretación*⁴⁵ que se oculta y se anula en la representación del tiempo como sistema de fechas. Reactivando este trabajo, la analítica existencial restaura a un tiempo el carácter *extático* del "ahora", es decir, su pertenencia a la red del ad-venir, del haber-sido, del hacer presente, y su carácter de *horizonte*, a saber, la referencia del "ahora que" a las entidades encontradas en el mundo, en virtud de la constitución del ser-cerca-de, propio de la preocupación: la datación se hace "siempre" en función de los entes encontrados como consecuencia de la apertura del "ahí".

Segundo rasgo de la intratemporalidad: la consideración del *lapso*, del intervalo entre un "desde que" y un "hasta que", engendrado por las relaciones entre "ahora", "después", "en otro tiempo" (intervalo que, a su vez, suscita una databilidad de segundo grado: "mientras que"). "Durante" este lapso, las cosas tienen su tiempo, lo que ordinariamente llamamos "durar". Volvemos a encontrar aquí el estiramiento (*Erstrecktheit*) característico de la historicidad, pero interpretado en el idioma de la preocupación. Al unirse a la

⁴⁵ "El hacer-presente —que retiene y está a la expectativa— se interpreta a sí mismo... El hacer-presente que se interpreta a sí mismo, es decir, lo interpretado que se expresa en el 'ahora', es lo que llamamos 'tiempo'" [408].

databilidad, el estiramiento se convierte en lapso; a su vez, la noción de intervalo, referida a la de fecha, engendra la idea de que se puede asignar una extensión temporal a todo "ahora", a todo "después", a todo "en otro tiempo", como cuando decimos: durante la comida (ahora), la primavera última (en otro tiempo), el otoño próximo (luego). La cuestión, tan embarazosa para los psicólogos, de la extensión del presente encuentra aquí su origen y el origen de su oscuridad.

Es en este sentido de lapso que "concedemos" un plazo de tiempo, "empleamos" bien o mal el día, olvidando que no es el tiempo el que se consume, sino nuestra propia preocupación, la cual al perderse entre los objetos del Cuidado, pierde también su tiempo. Sólo la resolución anticipadora escapa al dilema: tener siempre tiempo o no tenerlo. Sólo ella hace del "ahora" aislado un auténtico *instante*, una *mirada* (*Augenblick*), que no pretende conducir el juego, sino que se contenta con "tener" (*Ständigkeit*). La estabilidad autónoma del sí (*Selbst-Ständigkeit*) consiste en este tener, que abarca futuro, pasado y presente, y fusiona la actividad dispensada por el Cuidado con la actividad original de un ser-arrojado-en-el-mundo.⁴⁶

Último rasgo original: el tiempo de la preocupación es un tiempo *público*. También aquí, las falsas evidencias desorientan; el tiempo no es por sí mismo público; detrás de este rasgo se oculta la comprensión cotidiana —mediana, por cierto— del *ser-en-común*; el tiempo público resulta, pues, de una interpretación injertada en esta comprensión cotidiana, que, en cierto modo, "publica" el tiempo, lo "hace público", en cuanto la condición cotidiana ya no alcanza al hacer-presente más que por medio de un "ahora" cualquiera y anónimo.

Sobre la base de estos tres rasgos de la intratemporalidad —databilidad, lapso, tiempo público—, Heidegger se esfuerza por conseguir lo que llamamos tiempo y sienta las bases de su tesis final sobre la *nivelación* del análisis existencial en la concepción ordinaria del tiempo.⁴⁷ Este tiempo es el de la preocupación, pero in-

⁴⁶ "El ser-ahí, efectivamente arrojado, sólo puede 'tomar' su tiempo y perderlo, porque a él, en cuanto *temporalidad* extáticamente prolongada y con la revelación del ahí fundada en esta última, le es asignado 'un tiempo'" [410].

⁴⁷ En *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, es el tiempo ordinario el que remite al tiempo originario, en favor de la pre-comprensión del tiempo auténtico incluida en el "ahora", que, en la concepción ordinaria, se le añade para constituir el conjunto del tiempo. El uso del *relaj* garantiza el paso entre la opera-

terpretado en función de las cosas junto a las cuales nuestro Cuidado nos hace vivir. Así, el cálculo y la medida, válidos para las cosas simplemente presentes y utilizables, vienen a aplicarse sobre este tiempo datable, dilatado y público. El cálculo del tiempo astronómico y del calendario nace así de la datación en función de las ocurrencias del ambiente. La anterioridad que este cálculo parece tener respecto a la databilidad pública de la intratemporalidad se explica una vez más por la derrelicción que paraliza al Cuidado.⁴⁸ Así, el tiempo astronómico y del calendario parece autónomo y primero en la misma medida en que nos afecta. El tiempo se inclina entonces, respecto a nosotros, del lado de los otros entes, y comenzamos a preguntarnos, como los antiguos, si el tiempo es o, como los modernos, si es *subjetivo* u *objetivo*.

El trastocamiento que parece dar al tiempo una anterioridad respecto al Cuidado mismo es el último eslabón de una cadena de interpretaciones que son otras tantas falsas interpretaciones: en primer lugar, la prevalencia de la *preocupación* en la estructura del Cuidado; luego, la interpretación de los rasgos temporales de la preocupación en función de las cosas cerca de las cuales el Cuidado se mantiene; finalmente, el *olvido* de esta interpretación misma que hace que la medida del tiempo parece pertenecer a las cosas simplemente presentes y utilizables en cuanto tales. Entonces, la cuantificación del tiempo parece independiente de la temporalidad del Cuidado. El tiempo "en" el que estamos es comprendido como receptáculo de las cosas simplemente presentes y utilizables. El pri-

ción de contar los "ahoras" y sus intervalos y la de contar con... o de tener cuenta del tiempo [362:]. Así, es la autoexplicación de lo que es *precomprendido* en la concepción ordinaria la que hace surgir la comprensión del tiempo originario que *El ser y el tiempo* asigna al nivel de la intratemporalidad. Es digno de observación el que fenómenos asignados a momentos diferentes en *El ser y el tiempo* —la significabilidad (unida al carácter de utensilio del reloj), la databilidad, la tensión (*Gesp. anhalt*) que resulta de la prolongación (*Erstreckung*), la manifestación pública— se encuentren reagrupados en *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* [369-347]; el tiempo-mundano (*Weltzeit*) se vincula así con la "referencialidad", en virtud de la cual un instrumento remite a todos los demás en el plano de la comprensión cotidiana.

⁴⁸ Este cálculo "no es accidental. Tiene su fundamento ontológico existencial en la constitución fundamental del ser-ahí como Cuidado. Porque el ser-ahí, en virtud de su esencia, existe como arrojado y en decadencia, interpreta su tiempo bajo la forma de cálculo del tiempo. En este cálculo se temporaliza el *hacerse-público* 'auténtico' del tiempo. Aunque hay que decir que *el ser-arrojado del ser-ahí es la razón por la que 'existe' un tiempo público*" [411-412].

mer olvido es el de la condición de derrelicción, en cuanto estructura del ser-en-el-mundo.

Es posible descubrir el momento de este primer olvido, y del trastocamiento que de él se deriva, en la relación que la circunspección (otro modo de llamar a la preocupación) mantiene con la *visibilidad* y ésta con la luz del *día*.⁴⁹ Así se contrae, entre el Sol y el Cuidado, una especie de pacto secreto, en el que el día es el intermediario. Decimos: "Mientras es de día", "durante dos días", "desde hace tres días", "dentro de cuatro días"...

Si el calendario es el cómputo de los días, el reloj es el de las horas y de sus subdivisiones. Pero la hora no está unida de una forma tan visible como el día a nuestra preocupación y, a través de ésta, a nuestra derrelicción. En efecto, el Sol pertenece al horizonte de las cosas simplemente presentes (*vorhanden*). La derivación de la hora es, pues, más indirecta. Pero no imposible, si se recuerda que las cosas de nuestro Cuidado son, por una parte, cosas *utilizables*. Ahora bien, el "reloj" es la cosa utilizable que permite añadir la medida precisa a la datación exacta. Además, la medida completa y el hacer público el tiempo. La necesidad de esta precisión en la medida se inscribe en la misma dependencia en que se halla la preocupación respecto a lo utilizable en general. Los análisis iniciales de *El ser y el tiempo* consagrados a la mundanidad del mundo nos han preparado para buscar en la estructura de *significancia* que une nuestros instrumentos entre sí y, todos juntos, a nuestra preocupación, una base para la proliferación de los relojes artificiales a partir de los naturales. Así, el vínculo entre el tiempo científico y el de la preocupación se hace más sutil y más oculto hasta en aquella que se afirma como la autonomía aparentemente completa de la medida del tiempo, respecto a la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, constitutiva del Cuidado. Si la fenomenología hermenéutica no tiene nada que decir sobre los aspectos epistemológicos de la historia de la *medida* del tiempo, sin embargo, se interesa en la *dirección* tomada por esta historia, distendiendo los lazos entre esta medida y el proceso de temporalización del que el ser-ahí es el funda-

⁴⁹ "En su ser-arrojado, el ser-ahí es entregado a la sucesión del día y de la noche. El día, con su claridad, hace posible la visión, que la noche quita..." [412]. ¿Pero qué es el día sino lo que el Sol dispensa?: "El Sol fecha el tiempo interpretado en la preocupación. De esta datación brota la medida del tiempo 'más natural' de todas, el día... El gestarse histórico del ser-ahí se hace día a día (*täglich*), en virtud de su modo de interpretar el tiempo fechándolo, forma que se halla trazada por anticipado en el ser-arrojado en el ahí (*Da*)" [413].

mento. Al término de esta emancipación, ya no hay ninguna diferencia entre seguir el curso del tiempo y seguir el desplazamiento de una aguja sobre una esfera. "Leer la hora" en relojes cada vez más precisos parece no tener ya ninguna relación con el acto de "decir ahora" —acto enraizado a su vez en el fenómeno de contar con el tiempo. La historia de la medida del tiempo es la del olvido de todas las interpretaciones atravesadas por el hacer presente.

Al término de este olvido, el propio tiempo es identificado con una sucesión de "ahoras" cualesquiera y anónimos.⁵⁰

Hemos llevado, así, la derivación de la intratemporalidad —o, en otras palabras, la clarificación de su *procedencia* (*Herkunft*)— hasta el punto en que sus interpretaciones sucesivas, pron: invertidas y mal interpretadas, confieren al tiempo una *trascendencia* igual a la del mundo.⁵¹

Antes de adentrarnos en la polémica encabezada por la interpretación existencialista de la intratemporalidad contra la representación ordinaria del tiempo, digamos que la fenomenología hermenéutica de Heidegger supone un *adelanto* sobre la de Agustín y la de Husserl.

En un sentido, el debate entre Husserl y Kant está superado: en el sentido en que lo ha estado la oposición entre sujeto y objeto. Por un lado, el tiempo del mundo es más "objetivo" que cualquier objeto, en cuanto acompaña la revelación del mundo como mundo; en consecuencia, no está vinculado con los entes psíquicos mas que con físicos: "El tiempo se revela en primer lugar en el

⁵⁰ "Así, cuando es medido, el tiempo *se hace público*, de tal modo que, en cada ocasión y siempre es encontrado por cada uno como un 'ahora y ahora y ahora'. Este tiempo, que los relojes hacen 'universalmente' es algo que aparece, por decir así, como una multiplicidad de 'ahoras' simplemente-dados aún cuando sin que una medición del tiempo sea no temáticamente al tiempo en cuanto tal" [417]. Las consecuencias para la historiografía son considerables, por cuanto ésta depende del calendario y del reloj: "Provisionalmente sólo se trataba de mostrar la 'conexión' entre el uso del reloj y la temporalidad característica del acto de tomar su tiempo. Como el análisis concreto del cálculo del tiempo, determinado astronómicamente, entra en la interpretación ontológico-existencialista del descubrimiento de la naturaleza, así el fundamento de la 'cronología', vinculada con la historiográfica y el calendario, sólo puede desprenderse de la órbita del análisis existencialista del conocimiento historiográfico" [418].

⁵¹ "Con la revelación del mundo, el tiempo-del-mundo es hecho público, hasta el punto de que todo ser preocupado por el tiempo, manteniéndose cerca de cualquier ente *intra-mundano*, comprende a este último según el modo de la circunspección como encontrado 'en el tiempo'" [419].

cielo" [419]. Por otro lado, es más "subjetivo" que cualquier sujeto, en virtud de su arraigo en el Cuidado.

El debate entre Agustín y Aristóteles parece aún más superado. Por un lado, contra la postura del primero, el tiempo del alma es también tiempo del mundo, y su interpretación no requiere ninguna refutación de la cosmología. Por otro, contra la postura del segundo, deja de ser embarazoso preguntarse si puede haber tiempo aunque no haya un alma para distinguir dos instantes y contar los intervalos.

Pero nuevas *aporías* surgen de este mismo progreso de la fenomenología hermenéutica. Las revela el fracaso de la *polémica* contra el concepto ordinario de tiempo, fracaso que, de rebote, ayuda a clarificar el carácter *aporético* de esta fenomenología hermenéutica, fase tras fase, así como en su conjunto.

6. El concepto "ordinario" de tiempo

La polémica contra el concepto ordinario de tiempo es colocada por Heidegger bajo el signo de la *nivelación*, sin confundirla nunca con la *procedencia* —aun cuando el olvido de la procedencia induzca la nivelación. Esta polémica constituye un punto crítico mucho más peligroso de lo que había pensado Heidegger, preocupado en aquella época por otra polémica, relativa a las ciencias humanas. Heidegger puede así, sin grandes escrúpulos, fingir que no distingue el concepto científico de tiempo universal del concepto ordinario de tiempo criticado por él.

La argumentación dirigida por Heidegger contra el tiempo ordinario no admite concesiones. Ambiciona como mínimo una génesis *sin más* del concepto de tiempo, tal como se usa en el conjunto de las ciencias, a partir de la temporalidad fundamental. Es una génesis por nivelación que toma como punto de partida la intratemporalidad, pero que tiene como origen lejano el desconocimiento del vínculo entre temporalidad y ser para-la-muerte. Partir de la intratemporalidad presenta la ventaja evidente de hacer aparecer el concepto ordinario de tiempo lo más próximo posible de la última figura descifrable del tiempo fenomenológico; pero, sobre todo, presenta la ventaja de poder organizar este concepto ordinario sobre la base de una noción-eje cuyo parentesco con la característica principal de la intratemporalidad es también eviden-

te. Esta noción-eje es el "ahora" puntual. El tiempo ordinario, por lo tanto, puede caracterizarse como una serie de "ahoras" puntuales cuyos intervalos son medidos por nuestros relojes. Como la aguja en su recorrido, el tiempo corre de un "ahora" al otro. El tiempo así definido merece llamarse "tiempo del ahora". "Llamamos *Jetzt-Zeit* al tiempo-del-mundo 'visualizado' de esta manera por el reloj" [421].

La génesis del "ahora" puntual está clara: es un simple disfraz del hacer presente que espera y recuerda, es decir, del tercer éxtasis de la temporalidad, llevada a un primer plano por la preocupación. Bajo este disfraz, el *instrumento de medida*, que es una de las cosas utilizables sobre las que se ha fijado nuestra circunspección, ha eclipsado el proceso del hacer-presente que había dado la medida deseable.

A partir de ahí, los rasgos principales de la intratemporalidad están sometidos a una nivelación idéntica: la databilidad no precede ya a la asignación de las fechas, sino que deriva de ella; el lapso, nacido a su vez del estiramiento característico de la historicidad, ya no precede al intervalo mensurable, sino que se regula por él; y, sobre todo, el hacer-público, fundado en el "ser-con" de los mortales entre sí, cede el paso a este carácter supuestamente irreductible del tiempo: a saber, su *universalidad*; el tiempo se define como sistema de fechas sólo porque la datación se hace a partir de un origen que es un "ahora" cualquiera: se define como conjunto de intervalos; el tiempo universal, en fin, no es más que la secuencia (*Folge*) de tales "ahoras" puntuales (*Jetztfolge*).

Pero otros rasgos del concepto ordinario de tiempo aparecen sólo si la génesis se hace remontar a una *incomprensión* contemporánea de la temporalidad más originaria. Como sabemos, la fenomenología no puede ser más que una hermenéutica, porque lo más próximo a nosotros es también lo más oculto. Los rasgos que vamos a estudiar tienen en común el valor de *síntoma*, en el sentido de que dejan traslucir un origen del que, al mismo tiempo, señalan el desconocimiento. Tomemos como ejemplo la infinitud del tiempo: consideramos el tiempo como infinito precisamente por haber borrado de nuestro pensamiento la finitud originaria, impresa en el tiempo futuro por el ser-para-la-muerte;⁵² en este sentido, la infi-

⁵² "El ser-ahí no tiene un fin; al llegar éste, pura y simplemente cesa; existe finitamente" [329]. La infinitud es el producto tanto de la derivación como de la nivelación: "¿Cómo surge de la temporalidad auténtica finita esta temporalidad

nitud no es más que una decadencia de la finitud del futuro, atestiguada por la resolución anticipadora. La infinitud es la no-mortalidad; pero lo que no muere es el "se", el "uno". Gracias a esta inmortalidad del "se", nuestro ser arrojado es echado entre las cosas simplemente presentes y utilizables, y pervertido por la idea de que la duración de nuestra vida no es más que un fragmento de este tiempo.⁵³ Decir que el tiempo "huye", no es más que un indicio de que esto es así. ¿No será tal vez, porque nosotros mismos huimos, frente a la muerte, que el estado de pérdida en el que nos hundimos cuando ya no percibimos la relación del ser arrojado y caído con la preocupación, nos hace aparecer el tiempo como una huida y nos hace decir que se va (*vergeht*)? Si no, ¿por qué subrayaríamos el huir del tiempo más que su despuntar? ¿No nos hallamos ante un tipo de retorno de lo inhibido a través del cual nuestra huida frente a la muerte se disfraza de huida del tiempo? ¿Y por qué decimos que el tiempo no puede parar? ¿No es porque nuestra huida frente a la muerte nos hace desear suspender su curso, por una comprensible perversión de nuestra espera en su forma menos auténtica? "El ser-ahí saca su conocimiento del huir del tiempo a partir del conocimiento *fugitivo* que tiene de la muerte" [425]. ¿Y por qué consideramos el tiempo irreversible? También aquí la nivela-

no-auténtica infinita, y cómo, sobre la base de (*aus*) la temporalidad no-auténtica, temporaliza como tal un tiempo *in*-finito a partir del tiempo finito? . . . Sólo porque el tiempo originario es finito, el tiempo 'derivado' puede temporalizarse como *in*-finito. En el orden de la comprensión, sólo resulta plenamente visible (*sichtbar*) la finitud del tiempo una vez que es instaurado (*herausgestellt*) el 'tiempo sin fin', como contraste [331]. La tesis de la infinitud del tiempo, que *El ser y el tiempo* deriva del desconocimiento de la finitud vinculada al ser-para-la-muerte viene relacionada directamente, en *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, con el "sin fin" de la sucesión de los "ahoras" en la concepción ordinaria del tiempo. Es cierto que el curso de 1927 evoca también, por parte del ser-ahí, el olvido de su finitud esencial; pero es para añadir en segunda que "no es posible examinar aquí con más detalle la finitud del tiempo, porque depende del difícil problema de la muerte, que no es el caso analizar en el presente contexto" [387] (329). ¿Quiere decir que el sentido del *Garzewn* es en el curso menos solidario del ser-para-la-muerte que en el libro? Esta sospecha se refuerza con la adición de la problemática de la *Temporaltät* a la de la *Zeitlichkeit* —sobre la que volveremos en nuestras páginas conclusivas. Esta problemática, nueva respecto a *El ser y el tiempo*, señala la primacía de la cuestión del horizonte ontológico, en lo sucesivo injertada en el carácter *estático* del tiempo, que deriva simplemente de una analítica del ser-ahí.

⁵³ "La sucesión *movilada* de los 'ahoras' refleja el desconocimiento completo de su origen en la temporalidad del ser-ahí singular (*einzelner*), en su cotidiano 'ser-uno-con-otro'" [425].

ción no impide que aparezca algún aspecto de lo originario: ¿no debería poderse invertir un flujo neutro de "ahoras" cualesquiera? "La imposibilidad de la inversión tiene su fundamento en la procedencia del tiempo público de la temporalidad, cuya temporalización, marcada primariamente por el futuro, 'va' extáticamente hacia su fin, de tal modo que ya 'es' para el fin" [426].

Heidegger no niega que esta representación ordinaria tenga sus derechos, en la medida en que procede por nivelación de la temporalidad de un ser-ahí arrojado y caído. Esta representación deriva, a su modo, de la cotidianidad del ser ahí y de la comprensión que resulta de ella.⁵⁴ Sólo es inaceptable su pretensión de considerarse como el concepto verdadero del tiempo. Se puede rastrear el proceso de interpretación y de falsa comprensión que conduce de la temporalidad a este concepto ordinario. En cambio, el recorrido inverso es impracticable. Mis dudas comienzan exactamente en este punto. Si, como creo, no se puede constituir la temporalidad humana sobre la base del concepto de tiempo concebido como secuencia de "ahoras", tras la discusión habida, ¿no es igualmente impracticable el recorrido inverso desde la temporalidad y desde el ser-ahí al tiempo cósmico?

En todo el análisis anterior, Heidegger ha excluido por adelantado una hipótesis: que el proceso considerado como un fenómeno de nivelación de la temporalidad sea también, y simultáneamente, la liberación de un concepto *autónomo* de tiempo —el tiempo cósmico—, del que la fenomenología hermenéutica del tiempo nunca consigue nada y con el que nunca ha terminado de explicarse.

Heidegger excluye desde el principio esta hipótesis porque se mide nunca con la ciencia contemporánea en su propio debate sobre el tiempo, y piensa que la ciencia no tiene nada original que decir que no sea tomado de la metafísica, desde Platón a Hegel. Prueba de ello es el papel asignado a Aristóteles en la génesis del concepto ordinario de tiempo [421]: Aristóteles sería el primer responsable de la nivelación, acreditada por toda la historia posterior, del problema del tiempo, debido a su definición en *Física*, IV, 11,

⁵⁴ Observación tanto más importante para nosotros cuanto nos recuerda en esta ocasión la misma legitimidad de la historia, "entendida públicamente como un gestarse *intratemporal*" [426]. Esta clase de reconocimiento oblicuo de la historia desempeña un papel importante en las posteriores argumentaciones acerca del estatus de la historia en relación con una fenomenología hermenéutica.

218 b 29-219 a 6, examinada anteriormente.⁵⁵ Su afirmación, según la cual el *instante* determina el tiempo, abriría la serie de definiciones del tiempo como secuencia de "ahoras", en el sentido de "ahoras" cualesquiera.

En la misma hipótesis —muy discutible— según la cual toda la metafísica del tiempo estaría contenida *in nuce* en la concepción aristotélica,⁵⁶ la lección que nosotros mismos hemos sacado de la lectu-

⁵⁵ Heidegger traduce así: "*Das nämlich ist die Zeit, das Gezühlte an der im Horizont des Früher und Später hegegnenden Bewegung*" [421]. Éste es su equivalente en español: "Esto es, en efecto, el tiempo: lo numerado del movimiento que se encuentra en el horizonte del antes y del después." La traducción sugiere la ambigüedad de una definición en la que la nivelación estaría ya cumplida pero seguiría siendo aún discernible en cuanto nivelación, aunque el acceso a una interpretación existencial seguiría estando abierto. Me abstengo de dar un juicio definitivo sobre la interpretación de la concepción aristotélica del tiempo. Heidegger pensaba volver a ella en la segunda parte de *El ser y el tiempo*, después de haber discutido la *Seinsfrage* de la ontología antigua. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* llenan esta laguna. La discusión del tratado aristotélico del tiempo es tan importante en la estrategia desarrollada en el curso de 1927 que determina el punto de partida del movimiento de retorno del concepto de tiempo ordinario en dirección a la comprensión del tiempo originario. Todo se ventila en la interpretación del *to nun* aristotélico. Por otra parte, tenemos textos importantes de Heidegger sobre la *Física* de Aristóteles que restituyen el contexto de la *physis* griega, cuya significación profunda, según Heidegger, habría sido radicalmente desconocida por los filósofos y los historiadores del pensamiento griego; véase "*Ce qu'est et comment se détermine la physis*" (Aristóteles, *Física*, B 1), seminario de 1940, traducido por F. Fédier, en *Question II*, París, Gallimard, 1968, pp. 165-276; el original alemán se publicó en 1958, acompañado de una traducción italiana de G. Guzzoli, en la revista *Il Pensiero*, núms. 2 y 3, Milán, 1958.

⁵⁶ "Toda elucidación (*Erörterung*) posterior del concepto de tiempo se atiene fundamentalmente a la definición de Aristóteles, es decir, tematiza el tiempo cuando se muestra en la preocupación circunspecta" [421]. No discuto aquí la famosa nota (*El ser y el tiempo*, p. 434, núm. 1) según la cual "el privilegio conferido al ahora nivelado muestra claramente que también la definición hegeliana del concepto del tiempo sigue la línea de la comprensión ordinaria del tiempo, y esto significa a la vez que sigue la línea del concepto tradicional del tiempo". Se encontrará su traducción e interpretación en J. Derrida, "*Ousia et Grammé*. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*", en *Marges de la philosophie*, París, Ed. de Minuit, 1972, pp. 51-78. Puede leerse también la refutación de la argumentación de Heidegger en el § 82, dirigido "contra la concepción hegeliana de la relación entre tiempo y espíritu", por Denise Souche-Dagues, "Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero-marzo de 1979, pp. 101-119. Finalmente, se reanuda la discusión de la interpretación heideggeriana de Aristóteles con Emmanuel Martineau, "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der*

ra del famoso texto de la *Física* de Aristóteles es que no hay transición concebible —ni en un sentido ni en otro— entre el instante *cualquiera* y el presente *vivo*. La fuerza de Aristóteles estriba precisamente en la caracterización del instante como instante *cualquiera*. Y el instante es cualquiera porque justamente procede de un corte arbitrario en la continuidad del movimiento local y, más generalmente, del cambio, y marca la incidencia (sin valor de presente) en cada movimiento de este acto imperfecto constituido por el acto de la potencia. Como hemos visto, el movimiento (el cambio) pertenece a los principios de la física, que no incluyen en su definición la referencia a un alma que distingue y cuenta. Por lo tanto, lo esencial es, en primer lugar, que el tiempo sea “algo del movimiento”, sin igualarse nunca con los principios constitutivos de la naturaleza; en segundo lugar, que la continuidad del tiempo “acompañe” a la del movimiento y a la de la magnitud, sin jamás liberarse de ellos totalmente. De ello resulta que, si la operación noética de discriminación por la que el espíritu distingue dos instantes basta para distinguir el tiempo del movimiento, esta operación se injerta en el propio despliegue del movimiento, cuyo carácter numerable precede a las distinciones relativas al tiempo. La anterioridad lógica y ontológica que Aristóteles asigna al movimiento respecto al tiempo me parece incompatible con cualquier intento de derivación por nivelación del tiempo llamado ordinario a partir del tiempo de la preocupación. *Ser algo del movimiento y ser algo del Cuidado me parece que constituyen dos determinaciones inconciliables en su principio*. El “mundo-histórico” oculta sólo el abismo que se abre entre el presente y el instante. No se comprende ni cómo ni por qué la historicidad de las cosas de nuestro Cuidado se libera de la del propio Cuidado, si el polo mundo de nuestro ser-en-el-mundo no desarrollase un tiempo también opuesto al de nuestro Cuidado, y si la rivalidad entre estas dos perspectivas sobre el tiempo, arraigadas una en la mundanidad del mundo y la otra en el *ahí* de nuestra manera de ser-en-el-mundo, no engendrarse la aporía última de la cuestión del tiempo por el pensamiento.

Este derecho igualitario del tiempo vulgar —u ordinario— y del tiempo fenomenológico, dentro de su confrontación, se afirma con particular insistencia si, al no limitarse a cuanto los filósofos han podido decir sobre el tiempo —siguiendo (o no) a Aristóteles— se

quiere realmente prestar oído a lo que dicen los científicos y los epistemólogos más atentos a los avances modernos de la teoría del tiempo.⁵⁷ La propia expresión de "tiempo ordinario" parece entonces superficial, comparada con la amplitud de los problemas planteados a la ciencia por la orientación, la continuidad, la mensurabilidad del tiempo.⁵⁸ A la luz de estos trabajos, cada vez más complejos técnicamente, nos llegamos a preguntar si se puede oponer un concepto científico único de tiempo a los análisis fenomenológicos, a su vez múltiples, recibidos de Agustín, de Husserl y de Heidegger.

Si, en primer lugar, siguiendo a Stephen y a June Goodfield,⁵⁹ nos limitamos a discutir estas ciencias según el orden seguido por el descubrimiento de la dimensión "histórica" del mundo natural, se descubre que las ciencias de la naturaleza han impuesto a nuestra consideración no sólo la progresiva extensión de la escala del tiempo más allá de la barrera de los seis mil años, asignada por una petrificada tradición judeo-cristiana, sino también una creciente diferenciación de las propiedades temporales características de cada una de las regiones de la naturaleza abiertas a una historia natural cada vez más estratificada. El primer rasgo, la extensión de la escala del tiempo desde seis mil a seis mil millones de años no es ciertamente desdeñable, si se consideran las increíbles resistencias que su reconocimiento ha debido superar. La ruptura de la barrera del tiempo ha podido constituir semejante herida, porque sacaba a la luz una desproporción, fácilmente traducida en términos de incommensurabilidad, entre el tiempo humano y el de la naturaleza.⁶⁰ Fue, en primer lugar, el descubrimiento de los fósiles orgánicos, en los últimos decenios del siglo XVII, el que impuso, contra una concepción estática de la corteza terrestre, una teoría dinámica del

⁵⁷ Hans Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlín, 1928; Adolf Grünbaum, *Philosophical problem of space and time*, Dordrecht, Boston, D. Reidel, 1973, 1974²; Olivier Costa de Beauregard, *La notion de temps, équivalence avec l'espace*, París, Hermann, 1953; "Two lectures of the direction of time", en *Synthese*, núm. 35, 1977.

⁵⁸ Adopto aquí, a título indicativo, la distinción empleada por Hervé Barreau en la *Construction de la notion de temps*, t. III, Estrasburgo, Atelier d'impression du département de Physique, U.P., 1985.

⁵⁹ Stephen Toulmin y June Goodfield, *The discovery of time*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1965, 1977, 1982.

⁶⁰ Toulmin y Goodfield citan un poema de John Donne que deplora "the world's proportion disfigured" (*op. cit.*, p. 77).

cambio geológico, cuya cronología hacía retroceder la barrera del tiempo de modo dramático. Con el reconocimiento de los cambios geológicos y la explicación de la secuencia temporal de estos cambios, "la Tierra adquiere una historia". En lo sucesivo, se hace posible inferir la sucesión de las "épocas de la naturaleza", empleando el título de Buffon, sobre la base de huellas materiales, fósiles, estratos, fallas... La estratigrafía, inventada al comienzo del siglo XIX, transforma de manera decisiva la geología en una ciencia "histórica" sobre la base de inferencias garantizadas por el testimonio de las cosas. La revolución "histórica" en geología abre, a su vez, el camino, por mediación de la paleontología, a una transformación análoga en zoología, coronada en 1859 con el gran libro de Darwin, *El origen de las especies*. Ni siquiera imaginamos el caudal de ideas acumuladas que la simple hipótesis de una *evolución* de las especies debió trastocar, por no hablar del grado de probabilidad de la teoría en cuanto tal, ya se tratase del modo de adquisición, transmisión o de acumulación de las variaciones específicas. Lo importante, para nuestra discusión, es que, con Darwin, "la vida adquiere una genealogía".⁶¹ Para el biólogo darwiniano o neodarwiniano, el tiempo se confunde con el propio proceso de descendencia, medido por la ocurrencia de variaciones favorables y sellado por la selección natural. Toda la genética moderna se inscribe dentro de la presuposición fundamental de una historia de la vida. La idea de una historia natural debía enriquecerse, además, con los descubrimientos de la termodinámica y, sobre todo, con los de los procesos subatómicos —principalmente cuánticos— en la otra extremidad de la gran cadena de los seres. En la medida en que estos fenómenos son, a su vez, responsables de la formación de los cuerpos celestes, se puede hablar de "evolución estelar"⁶² para explicar el ciclo vital atribuido a las estrellas individuales y a las galaxias. En lo sucesivo, se introduce en la astronomía una dimensión temporal auténtica, que autoriza a hablar de una edad del universo calculada en años luz.

Pero este primer aspecto, la ruptura de la barrera temporal admitida durante milenios y la fantástica extensión de la escala temporal, no debe ocultarnos un segundo rasgo, de mayor alcance filosófico: la diversificación de los significados vinculados al vocablo "tiem-

⁶¹ *The discovery of time*, pp. 197-229.

⁶² *Ibid.*, p. 251.

po" en los diversos ámbitos de la naturaleza recorridos y en las ciencias correspondientes a los mismos. Este fenómeno es encubierto por el anterior, en cuanto la noción de escala del tiempo introduce un factor abstracto de commensurabilidad que sólo tiene en cuenta la cronología comparada de los procesos considerados. Que esta alineación según una única escala del tiempo sea finalmente engañosa, nos lo atestigua la siguiente paradoja: el lapso de una vida humana, comparado con la amplitud de las duraciones cósmicas, parece insignificante, mientras es el lugar mismo del que procede cualquier pregunta de significancia.⁶³ Esta paradoja ha bastado para poner en tela de juicio la presunta homogeneidad de las duraciones proyectadas sobre la única escala del tiempo. Lo que así se hace problemático es la legitimidad de la noción misma de "historia" natural (de ahí el uso constante de comillas en este contexto). Todo sucede como si, por un fenómeno de contaminación mutua, la noción de historia hubiese sido extrapolada de la esfera humana a la esfera natural, y, a la inversa, la noción de cambio, especificada en el plano zoológico por la de evolución, hubiese incluido a la historia humana en su perímetro de sentido. Pero, antes de cualquier argumento ontológico, tenemos una razón epistemológica para rechazar esta recíproca invasión de las nociones de cambio (o de evolución) y de historia; tal criterio es el que hemos articulado en la segunda parte de este estudio, a saber, el criterio narrativo, regulado a su vez sobre el de *praxis*, por cuanto todo relato es, en definitiva, *mimesis* de acción. Sobre este punto, me adhiero sin reservas a la tesis de Collingwood, que vincula las nociones de cambio y de evolución a la de historia.⁶⁴ A este respecto, no debe crear ilusión la noción de "testimonio" de las cosas, anteriormente mencionada con motivo de la gran discusión suscitada por la interpretación de los fósiles. La analogía entre el testimonio de los hombres sobre los acontecimientos del pasado y el "testimonio" de los vestigios del pasado geológico no va más allá de la prueba, del uso de la inferencia en forma retroactiva. El abuso comienza cuando la noción de "testimonio" es sacada del contexto narrativo que la erige como prueba documental al servicio de la comprensión explicativa de un curso de acción. En último análisis, los conceptos de acción y de relato no son transferibles de la esfera humana a la de la naturaleza.

⁶³ El alcance de la paradoja sólo se revela en toda su amplitud cuando el relato, entendido como *mimesis* de acción, se toma como criterio de esta significancia.

⁶⁴ Collingwood, *The idea of history*, Oxford, Oxford University Press, 1946.

A su vez, este hiato epistemológico no es más que el síntoma de una discontinuidad en el plano que nos interesa aquí, el del tiempo de los fenómenos considerados. Tan imposible nos pareció engendrar el tiempo de la naturaleza a partir del tiempo fenomenológico, como imposible nos parece ahora proceder en un sentido inverso e incluir el tiempo fenomenológico en el de la naturaleza, ya se trate del tiempo cuántico, del termodinámico, del de las transformaciones galácticas o del de la evolución de las especies. Sin pronunciarnos sobre la pluralidad de las temporalidades, apropiadas según la diversidad de las regiones epistemológicas consideradas, nos basta una sola distinción, totalmente negativa: la de un *tiempo sin presente* y de un *tiempo con presente*. Cualquiera que sea la variedad positiva que recubre la noción de un tiempo sin presente, en nuestra discusión sobre el tiempo fenomenológico interesa una sola discontinuidad: la misma que Heidegger ha intentado superar reuniendo bajo el signo del "tiempo ordinario" todas las variedades temporales previamente alineadas bajo el concepto neutro de escala del tiempo: cualesquiera que sean, las interferencias entre el tiempo con presente y el tiempo sin presente presuponen la distinción del principio entre un instante cualquiera y el presente calificado por la instancia de discurso que lo designa reflexivamente. Esta distinción de principio entre el instante cualquiera y el presente autorreferencial entraña la del binomio antes/después y la del pasado/futuro, ya que el pasado/futuro designa la relación antes/después en cuanto está marcada por la instancia del presente.⁶⁵

⁶⁵ La discontinuidad entre el tiempo sin presente y el tiempo con presente no me parece incompatible con la tesis de C.F. von Weizsäcker referida a la relación entre la irreversibilidad de los procesos físicos y la lógica temporal de la probabilidad. Según el autor, la física cuántica exige reinterpretar en términos probabilistas el segundo principio de la termodinámica, que vincula la dirección del tiempo a la entropía de un sistema cerrado. En lo sucesivo, la entropía de un estado debe concebirse como la medida de la probabilidad de la ocurrencia de este estado, ya que los estados anteriores más improbables se transforman en estados posteriores más probables. Si se pregunta qué significan los términos anteriores y posteriores implicados en las metáforas de la dirección del tiempo y de la flecha del tiempo, el célebre físico responde así: todo hombre de nuestra cultura, por lo tanto todo físico, comprende implícitamente la diferencia entre pasado y futuro: el pasado es el orden de lo hecho; en lo sucesivo, es inalterable; el futuro es posible. Por tanto, la probabilidad es una aprehensión cuantitativa, *matemática*, de la posibilidad. En cuanto a la probabilidad del devenir, en el sentido directo en el que la física lo toma aquí, será siempre en el futuro. De esto resulta que la diferencia cuantitativa entre pasado y futuro no es una consecuencia del segundo principio de la termodinámica. Constituye, mas bien, su premisa fenomenológica. Y precisamente por tener

De esta distinción resulta que la *autonomía del tiempo del movimiento* (para continuar con el vocabulario tanto kantiano como aristotélico) constituye la última aporía para la fenomenología del tiempo —una aporía que sólo la conversión hermenéutica de la fenomenología podía revelar en toda su radicalidad. En efecto, la fenomenología del tiempo descubre su límite externo cuando accede a los aspectos de la temporalidad que están tanto más ocultos cuanto más próximos.

Para quien se detiene únicamente en la polémica abierta por el propio Heidegger, al designar como tiempo ordinario el tiempo universal de la astronomía, de las ciencias físicas, de la biología y, finalmente, de las ciencias humanas, y al atribuir a una nivelación de losacentos del tiempo fenomenológico la génesis de este supuesto tiempo ordinario, para semejante lector, *El ser y el tiempo* parece terminar en un fracaso: el de la génesis del concepto ordinario del tiempo. Pero no es así como yo quisiera concluir. A mi entender, este "fracaso" es el que lleva la aporicidad de la temporalidad a su clímax. Resume el fracaso de *todo* nuestro pensamiento sobre el tiempo, y, en primer lugar, de la fenomenología y de la ciencia. Pero este fracaso no es inútil, como se esfuerza en demostrar esta obra. E incluso antes de acorralar nuestra propia meditación, refleja algo de su fecundidad por cuanto desempeña una función reveladora respecto a lo que llamaré el *trabajo de la aporía* que actúa en el propio centro del análisis existencial.

antes su comprensión, podemos dedicarnos a la física como lo hacemos. Generalizando esta tesis, podemos decir que esta distinción es constitutiva del concepto fundamental de experiencia: la experiencia extrae enseñanza del pasado concerniente al futuro. El tiempo, en el sentido de esta diferencia cualitativa entre hecho y posibilidad, es una condición de la posibilidad de la experiencia. Por lo tanto, si la experiencia presupone el tiempo, la lógica en la que describimos las proposiciones de la experiencia debe ser una lógica de enunciados temporales, más exactamente una lógica de las modalidades futuras: véase "Zeit, Physik, Metaphysik.", en Christian Link (ed.), *Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 22-24. No hay nada en este argumento que cuestione la distinción entre instante cualquiera y presente. La diferencia cualitativa entre pasado y futuro es propiamente una diferencia fenomenológica, en el sentido de Husserl y de Heidegger. Pero la proposición "el pasado es factual, el futuro es posible" dice más: compone juntas la experiencia viva, donde la distinción entre pasado y futuro adquiere sentido, y la noción de un curso de acontecimientos que admite las nociones de estado anterior y de estado posterior. El problema que sigue sobre el tapete es el de la congruencia entre dos irreversibilidades: la de la relación pasado/futuro en el plano fenomenológico, y la de la relación antes/después en el plano de los estados considerados los primeros más improbables y los segundos más probables.

Agruparé en torno a cuatro polos mis observaciones sobre el *trabajo de la aporía*:

1] Ante todo, este concepto "ordinario" de tiempo ejerce, desde el principio, un tipo de *atracción-repulsión* sobre todo el análisis existencial, obligándolo a desplegarse, a distenderse, a alargarse, hasta igualarse, por una aproximación creciente, a su *otro*, que éste no puede engendrar. En este sentido, la aporía, en cierto modo *externa*, abierta al concepto de tiempo por la disparidad de las perspectivas sobre el tiempo, es lo que suscita, en el seno mismo del análisis existencial, el mayor esfuerzo de diversificación interna, al que debemos la distinción entre temporalidad, historicidad e intratemporalidad. Sin ser el origen de esta diversificación, el concepto científico es, en cierto modo, su catalizador. Los admirables análisis de la historicidad y de la intratemporalidad aparecen entonces como un esfuerzo casi desesperado por enriquecer con rasgos cada vez más *mundanos* la temporalidad del Cuidado, centrado, en primer lugar, en el ser-para-la-muerte, de modo que ofrezca una equivalencia próxima a la del tiempo-sucesión dentro de los límites de la interpretación existencial.

2] Además de la constricción ejercida *externamente* por el concepto ordinario de tiempo sobre el análisis existencial, se puede hablar de una *violación recíproca de fronteras* de un modo de discurso sobre otro. Este intercambio de fronteras asume las dos formas extremas de la *contaminación* y de la *contrariedad*, con todo el cortejo de matices intelectuales y emocionales que pueden engendrar estas interferencias de sentido.

La *contaminación* caracteriza de modo particular a las violaciones de fronteras en el plano de la intratemporalidad. Son, incluso, estos fenómenos de contaminación los que han podido acreditar la idea de que se pasaba la frontera por simple nivelación. Hemos anticipado este problema cuando se ha discutido sobre las relaciones entre los tres fenómenos principales de databilidad, lapso y manifestación pública, y los tres rasgos conceptuales de la datación efectiva, la medida de los intervalos por unidades fijas de duración, y la simultaneidad que sirve de criterio a toda la co-historicidad.⁶⁶ En todos estos casos, se podría hablar de un recubrimiento recíproco

⁶⁶ Volveremos con más detenimiento sobre el problema de la *datación* en nuestro estudio de los *conectores* puestos en práctica por el pensamiento histórico entre el tiempo cósmico y el fenomenológico.

de lo existencial y de lo empírico.⁶⁷ Entre el ser-arrojado y caído, que constituye nuestra pasividad fundamental respecto al tiempo, y la contemplación de los astros, cuya revolución soberana está sustraída a nuestro dominio, se establece una complicidad tan estrecha que estos dos acercamientos se hacen indistinguibles para el sentimiento. Lo atestiguan expresiones como tiempo-del-mundo, ser-en-el-tiempo, que acumulan la fuerza de los dos discursos sobre el tiempo.

En cambio, el efecto de *contrariedad*, propio de la interferencia entre los dos modos de pensamiento, se hace distinguir mejor en el otro extremo del abanico de la temporalidad: entre la finitud del tiempo mortal y la infinitud del tiempo cósmico. A decir verdad, a este efecto es al que ha prestado atención la sabiduría más antigua. La elegía de la condición humana, modulándose entre la lamentación y la resignación, ha cantado continuamente el contraste entre el tiempo que permanece y nosotros que pasamos. ¿Es sólo el "se" quien no muere? Si consideramos el tiempo como infinito, ¿es sólo porque nos ocultamos a nosotros mismos nuestra propia finitud? Y si decimos que el tiempo huye, ¿no es sólo porque huimos de la idea de nuestro ser-para-el-fin? ¿No es también porque observamos, en el curso de las cosas, un pasaje que se nos escapa, en el sentido de que escapa a nuestra aprehensión, hasta el punto de ignorar, si se puede decir, hasta nuestra propia resolución de ignorar que debemos morir? ¿Hablaríamos de la brevedad de la vida si no se destacase sobre el fondo de la inmensidad del tiempo? Este contraste es la forma más conmovedora que puede asumir el doble movimiento de liberación mediante el cual, por una parte, el tiempo del Cuidado se aleja de la fascinación del tiempo indolente del mundo y, por otra, el tiempo astronómico y del calendario se sustrae al agujijón de la preocupación inmediata y hasta al pensamiento de la muerte. Olvidando la relación entre lo utilizable y la preocupación, y olvidando la muerte, contemplamos el cielo y construimos calendarios y relojes. Y de repente, sobre la esfera, surge en letras fúnebres el *memento mori*. Un olvido borra al otro. Y la angustia de la muerte vuelve a la carga, agujijoneada por el silencio eterno de los espacios infinitos. Podemos así fluctuar de un sentimiento a

⁶⁷ Es, quizá, el sentido que se debe dar a la expresión heideggeriana tan inquietante de *faktisch*. Al añadir a la mundanidad —término existencial— un acento extraño, ella se adhiere a la mundanidad merced al fenómeno de contaminación entre los dos regímenes de discurso sobre el tiempo.

otro: del *consuelo* —que podemos experimentar al descubrir como un *parentesco* entre el sentimiento de ser-arrojado en el mundo y el espectáculo del cielo en el que el tiempo se muestra— a la *desolación*, que renace continuamente del *contraste* entre la fragilidad de la vida y el poder del tiempo que destruye.

3] A su vez, esta diferencia entre las dos formas extremas del intercambio *de fronteras* entre las dos perspectivas sobre el tiempo alerta ante polaridades, tensiones, incluso rupturas *en el interior mismo* del ámbito explorado por la fenomenología hermenéutica. Si la derivación, por nivelación, del concepto ordinario del tiempo nos ha parecido problemática, la derivación por *procedencia*, en cambio, que une entre sí las tres figuras de la temporalidad, merece ser interrogada. En toda transición de un estadio a otro, no hemos dejado de subrayar la complejidad de esta relación de “procedencia”, que no se limita a una pérdida progresiva de autenticidad. A través de un suplemento de sentido, la historicidad y la intratemporalidad añaden a la temporalidad fundamental el sentido que le falta para ser plenamente originaria y para que la temporalidad alcance su integralidad, su *Ganzheit*. Si cada nivel procede del precedente gracias a una interpretación que es una mala interpretación, un olvido de la “procedencia”, es porque esta “procedencia” consiste no en una reducción, sino en una producción de sentido. Es debido a un último incremento de sentido que este tiempo del mundo se revela y por lo que la fenomenología hermenéutica linda con la ciencia astronómica y física. El estilo conceptual de esta procedencia creadora entraña cierto número de consecuencias que acentúan el carácter aporético de la sección de *El ser y el tiempo* consagrada a la temporalidad.

Primera consecuencia: si se acentúan los dos extremos de esta promoción de sentido, el ser-para-la-muerte y el tiempo del mundo, se descubre una oposición polar, paradójicamente oculta tras el proceso hermenéutico dirigido contra toda disimulación: por un lado, el tiempo mortal; por otro, el tiempo cósmico. Esta fisura, que atraviesa todo el análisis, no constituye en absoluto su refutación: la hace sólo menos segura de sí misma, más problemática; en una palabra, más aporética.

Segunda consecuencia: si, de una figura temporal a otra, hay a la vez pérdida de autenticidad y acrecimiento de originalidad, ¿no puede invertirse el orden en el que estas tres figuras son recorridas? En realidad, la intratemporalidad es constantemente presu-

puesta por la historicidad; sin las nociones de databilidad, de lapso, de manifestación pública, no se podría decir que la historicidad se despliega *entre* un comienzo y un fin, que *se extiende* entre estos dos términos y que deviene el *co-histórico* de un destino común. El calendario y el reloj son testimonio de ello. Y si nos remontamos de la historicidad a la temporalidad originaria, ¿cómo no decir que el carácter público del historicizarse precede, a su modo, a la temporalidad más profunda, por cuanto, su propia interpretación depende del lenguaje que ha precedido desde siempre a las formas tenidas como intransferibles del ser-para-la-muerte? Más radicalmente aún, ¿el “fuera-de-sí –el *Ausser-sich*– de la temporalidad originaria no señala la repercusión de las estructuras del tiempo del mundo sobre las de la temporalidad originaria, por mediación del estiramiento característico de la historicidad.⁶⁸

Última consecuencia: si se presta atención a las discontinuidades que marcan el proceso de la génesis de sentido a lo largo de toda la sección sobre el tiempo de *El ser y el tiempo*, podemos preguntarnos si la fenomenología hermenéutica no suscita una ínfima *dispersión* de las figuras de la temporalidad. Al añadirse a la fisura –para la epistemología– entre, por una parte, el tiempo fenomenológico y, por otra, el tiempo astronómico, físico y biológico, esta escisión entre tiempo mortal, tiempo histórico y tiempo cósmico atestigua, inesperadamente, la vocación plural, o mejor, pluralizadora de esta fenomenología hermenéutica. El propio Heidegger abre el camino a esta interrogación cuando declara que los tres grados de temporalización son co-origenarios, retomando a propósito una expresión que había aplicado a los tres éxtasis del tiempo. Pero, si son co-origenarios, el futuro no tiene necesariamente aquella prioridad que el análisis existencial del Cuidado le confiere. Además, el futuro, el pasado y el presente a su vez predominan cuando se pasa de un nivel a otro. En este sentido, el debate entre Agustín, que parte del presente, y Heidegger, que parte del futuro, pierde mucha de su radicalidad. Por otra parte, la multiplicidad de las funciones asumidas por la experiencia del presente, nos pone en guardia contra la

⁶⁸ La objeción de circularidad que se podría sacar fácilmente de la reversibilidad de todos los análisis ya no es aquí más ruinosa de lo que lo ha sido cuando hemos dirigido contra nosotros mismos este argumento en la primera parte, en el momento de introducir el estadio de *numeros* III. En todo análisis hermenéutico la circularidad es un signo de salud. Al menos, esta sospecha de circularidad debe incorporarse a la aporiedad fundamental de la cuestión del tiempo.

relegación arbitraria de un concepto demasiado unívoco del presente. Pese a la filiación de sentido único, propuesta por Heidegger, del futuro hacia el pasado y hacia el presente, asimismo, pese al orden en apariencia unívocamente descendiente que regula la *procedencia* de las figuras menos auténticas de la temporalidad, el proceso de temporalización aparece, al final de la sección sobre el tiempo, más radicalmente diferenciado de lo que parecía al comienzo del análisis: en efecto, es la diferenciación de las tres figuras de la temporalización —temporalidad, historicidad e intratemporalidad— la que exhibe y explica la diferenciación secreta en virtud de la cual futuro, pasado y presente pueden ser llamados los *éxtasis* del tiempo.

4] Esta atención puesta en las aporías que trabajan la sección de *El ser y el tiempo* sobre la temporalidad autoriza a echar una última mirada a la situación de la historicidad en la fenomenología hermenéutica del tiempo.

El capítulo sobre la historicidad, situado *entre* el de la temporalidad fundamental y el de la intratemporalidad, es el indicio más evidente de una función mediadora que supera con mucho la comodidad de una exposición didáctica. La amplitud de esta función mediadora es igual a la del campo de aporías abierto por la fenomenología hermenéutica del tiempo. Siguiendo el orden de las cuestiones planteadas hace un momento, podemos preguntarnos, en primer lugar, si la propia historia no está edificada sobre la fisura del tiempo fenomenológico y del tiempo astronómico, físico, biológico: en resumen, si la historia no es ella misma una zona de fisura. Pero si imbricaciones de sentido, como hemos sugerido, compensan este corte epistemológico, ¿no es la historia el lugar en el que se manifiestan abiertamente las imbricaciones por contaminación y por contrariedad entre los dos regímenes de pensamiento? Por un lado, nos ha parecido que los intercambios por *contaminación* predominan, en el plano de la intratemporalidad, entre los fenómenos de databilidad, lapso y manifestación pública, puestos de manifiesto por el análisis existencial, y las consideraciones astronómicas que han dirigido la construcción del calendario y del reloj; pero, esta contaminación no puede dejar de afectar a la historia por cuanto acumula los caracteres de la historicidad y los de la intratemporalidad. Por otro lado, nos ha parecido que los intercambios por *contrariedad* prevalecen en el plano de la temporalidad originaria, dado que el ser-para-la-muerte esta en contraste cruel

con el tiempo que nos envuelve; también aquí la historia está indirectamente concernida debido a que en ella se enfrentan el memorial de los muertos y la investigación de las instituciones, de las estructuras, de las transformaciones más fuertes que la muerte.

Pero la postura de la historicización, situada entre la temporalidad y la intratemporalidad, es más directamente problemática cuando se pasa de los conflictos de frontera entre la fenomenología y la cosmología a las discordancias inherentes a la propia fenomenología hermenéutica. ¿Qué ocurre, finalmente, con la posición del tiempo histórico entre el tiempo mortal y el tiempo cósmico? En efecto, la historicidad se convierte en el punto crítico de toda la empresa precisamente cuando se cuestiona la continuidad del análisis existencial. Efectivamente, cuanto más se separan las puntas del compás entre los dos polos de temporalización, más problemáticos se hacen el lugar y la función de la historicidad. Cuanto más nos interrogamos sobre la diferenciación que dispersa no sólo las tres figuras principales de la temporalización, sino también los tres éxtasis del tiempo, más problemático se hace también el *lugar* de la historicidad. De esta perplejidad nace una hipótesis: si la intratemporalidad es el punto de contacto entre nuestra pasividad y el orden de las cosas, ¿no es la historicidad el puente tendido, en el interior del propio campo fenomenológico, entre el ser-para-la-muerte y el tiempo del mundo? En los capítulos que siguen intentaremos clarificar esta función mediadora reanudando la conversación entre la historiografía, la narratología y la fenomenología.

Al término de esta triple confrontación, quisiera extraer dos conclusiones: la primera la he anticipado varias veces; la segunda, en cambio, podría pasar inadvertida.

Digamos, en primer lugar, que si la *fenomenología* del tiempo puede convertirse en un interlocutor privilegiado en la conversación triangular que se va a iniciar ahora entre ella misma, la historiografía y la narratología literaria, esto sucede en virtud no sólo de sus descubrimientos sino también de las aporías que suscita, y que crecen proporcionalmente a sus propios progresos.

Digamos después que, al oponer Aristóteles a Agustín, Kant a Husserl, Heidegger a todo lo que el saber vincula con el concepto "ordinario" de tiempo, hemos instruido un proceso que no es el de la fenomenología, como el lector podría verse tentado a leer en nuestras páginas, sino el del pensamiento reflexivo y especulativo en su conjunto que busca una respuesta coherente a la pregunta:

¿qué es el tiempo? Si, en la enunciación de la aporía, se ha puesto el acento en la fenomenología del tiempo, lo que se pone de manifiesto, al término del capítulo, es algo más amplio y equilibrado: que no se puede pensar el tiempo cosmológico (el instante) sin retomar subrepticamente el tiempo fenomenológico (el presente), y viceversa. Si el enunciado de esta aporía supera la fenomenología, la aporía tiene por esto mismo el mérito de "recolocar" la fenomenología en la corriente importante del pensamiento reflexivo y especulativo. Por eso hemos titulado la primera sección "La aporética de la temporalidad" y no "Las aporías de la fenomenología del tiempo".

SEGUNDA SECCIÓN: POÉTICA DE LA NARRACIÓN: HISTORIA, FICCIÓN, TIEMPO

Ha llegado el momento de poner a prueba la hipótesis principal de esta cuarta parte, a saber, que la clave del problema de la *refiguración* reside en la manera como la historia y la ficción, tomadas conjuntamente, ofrecen a las aporías del tiempo, que la fenomenología ha hecho emerger, la réplica constituida por una *poética de la narración*.

En el esbozo de los problemas colocados bajo *mimesis* III,¹ hemos identificado el problema de la *refiguración* con el de la *referencia cruzada* entre historia y ficción, y admitido que el tiempo humano procede de este cruce en el ámbito del obrar y del padecer.

Para respetar la disimetría entre los respectivos objetivos de la historia y de la ficción, partiremos de una aprehensión decididamente *dicotómica* de estos objetivos. Por ello, en los dos primeros capítulos de esta sección intentamos hacer justicia a la especificidad de la referencia del relato histórico y, después, al de ficción. Es necesario proceder así, para que la conjunción entre la historia y la ficción en el trabajo de refiguración del tiempo conserve hasta el fin su relieve paradójico. Mi tesis, en este punto, es que la manera única como la historia responde a las aporías de la fenomenología del tiempo consiste en la elaboración de un *tercer-tiempo* —el tiempo propiamente histórico—, que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico. Para demostrar mi tesis, acudiremos a los *procedimientos de conexión*, tomados de la propia práctica histórica, que garantizan la *reinscripción del tiempo vivido en el tiempo cósmico*: calendarios, sucesión de generaciones, archivos, documentos, huellas. Para la práctica histórica, estos procedimientos no constituyen problema alguno: sólo si son relacionados con las aporías del tiempo, muestran, para un *pensamiento de la historia*, el carácter poético de la historia respecto a las dificultades de la especulación.

A la reinscripción del tiempo vivido sobre el tiempo cósmico, del lado de la historia, corresponde, del lado de la ficción, una solución opuesta de las mismas aporías de la fenomenología del tiem-

¹ *Tiempo y narración*, t. I, p. 139s.

po, a saber, las *variaciones imaginativas* que la ficción opera sobre los temas principales de esta fenomenología. Así, en los capítulos 1 y 2, la relación entre la historia y la ficción, en cuanto a su respectivo poder de refiguración, seguirá marcada por el signo de la oposición. Sin embargo, la fenomenología del tiempo seguirá siendo la medida común sin la cual la relación entre ficción e historia permanecería absolutamente insoluble.

En los capítulos 3 y 4, daremos un paso hacia la relación de *complementariedad* entre la historia y la ficción, tomando como piedra de toque el problema clásico de la relación del relato, tanto histórico como de ficción, con la *realidad*. La reestructuración del problema y de su solución justificará el cambio terminológico que nos ha llevado a preferir el término de refiguración al de referencia. Considerado del lado de la historia, el problema clásico de la referencia era, en efecto, el de saber qué se quiere decir cuando se afirma que el relato histórico *se refiere a* acontecimientos que se han producido realmente en el pasado. Es precisamente la significación vinculada al término "realidad", aplicado al pasado, la que espero renovar. Habremos comenzado a hacerlo, al menos implícitamente, uniendo la suerte de esta expresión a la invención (en el doble sentido de creación y de descubrimiento) del tercer-tiempo histórico. Pero el tipo de seguridad que la reinscripción del tiempo vivido sobre el tiempo cósmico habrá podido suscitar se desvanece desde el momento en que nos enfrentamos a la paradoja vinculada a la idea de un pasado desaparecido que, sin embargo, fue —fue "real". Nuestro estudio de la intencionalidad histórica² había dejado de lado cuidadosamente esta paradoja gracias a un artificio de método: colocados ante la noción de acontecimiento, habíamos elegido separar los criterios epistemológicos del acontecimiento de sus criterios ontológicos, para permanecer en los límites de una investigación consagrada a la relación entre la explicación histórica y la configuración mediante la construcción de la trama. Estos criterios *ontológicos* son los que vuelven al primer plano con el concepto de pasado "real". En efecto, en este último subyace una ontología implícita, por la que las construcciones del historiador ambicionan ser *reconstrucciones* más o menos aproximadas de lo que un día fue "real". Todo sucede como si el historiador se supiese vinculado por una *deuda* respecto a los hombres del pasado, respecto a los muertos.

² *Ibid.*, p. 290.

Incumbe a la reflexión filosófica clarificar las presuposiciones de este "realismo" tácito que no logra abolir el "constructivismo" más militante de la mayoría de los historiadores epistemólogos. Daremos el nombre de *representancia* (o de *lugartenencia*) a las relaciones entre las construcciones de la historia y su correlato, a saber, un pasado del tiempo abolido y preservado en sus huellas. La paradoja que se vincula a esta noción de representancia (o de lugartenencia) me ha sugerido someter a examen el concepto ingenuo de pasado "real" de algunos grandes géneros inspirados libremente en *El sofista* de Platón: lo Mismo, lo Otro, lo Análogo. Digamos en seguida que no esperamos de esta dialéctica de la representancia que resuelva la paradoja que aqueja al concepto de pasado "real", sino que *problematic*e el propio concepto de "realidad" aplicado al pasado. ¿Existe en la ficción alguna relación con lo "real" que corresponda a la de representancia? A primera vista, parece que esta última relación deba permanecer sin ningún paralelo, en tanto son "irreales" los personajes, los acontecimientos, las tramas proyectados por las ficciones narrativas. Entre el pasado "real" y la ficción "real", el abismo parece infranqueable. De cualquier modo, una investigación más sutil no puede detenerse en esta dicotomía elemental entre "real" e "irreal". Aprenderemos, gracias al capítulo 3, a costa de qué dificultades puede preservarse la idea de pasado "real", y a qué tratamiento dialéctico debe ser sometida. Lo mismo ocurre, simétricamente, con la "irrealidad" de las entidades de ficción. Llamándolas "irreales", caracterizamos a estas entidades en términos exclusivamente negativos. Por otra parte, las ficciones tienen efectos que expresan su función positiva de revelación y de transformación de la vida y de las costumbres. Por lo tanto, hay que orientar ahora la búsqueda hacia una *teoría de los efectos*. Hemos andado la mitad del camino en esta dirección cuando hemos introducido, al final de *Tiempo y narración II*, la noción de mundo del texto, en el sentido de un mundo en el que podremos vivir y desplegar nuestras potencialidades más propias.³ Pero este mundo del texto no constituye aún más que una trascendencia en la inmanencia; por esta razón queda algo del texto. La segunda mitad del camino consiste en la mediación que la *lectura* opera entre el mundo de ficción del texto y el mundo efectivo del lector. Los efectos de la ficción, efectos de revelación y de transformación, son esencialmente

³ *Tiempo y narración*, t. II, cap. 4.

efectos de lectura.⁴ A través de la lectura, la literatura retorna a la vida, es decir, al campo del obrar y del sufrir propio de la existencia. Así, a través de la teoría de la lectura intentaremos determinar la relación de *aplicación* que constituye el equivalente de la relación de *representación* en el ámbito de la ficción.

La última etapa de nuestra investigación de las interconexiones entre historia y ficción nos conducirá más allá de la simple dicotomía, e incluso de la convergencia, entre el poder de la historia y el de la ficción de refigurar el tiempo: en otras palabras, nos llevará al centro del problema que, en nuestro primer volumen, hemos designado con el término de referencia cruzada entre la historia y la ficción.⁵ Por razones enunciadas varias veces, preferimos hablar ahora de *refiguración cruzada* para referirnos a los efectos conjuntos de la historia y de la ficción en el plano del obrar y del padecer humanos. Para poder acceder a esta problemática última, hay que ampliar el espacio de lectura abriéndolo a cualquier tipo de grafía: tanto a la historiografía como a la literatura. De aquí deriva una *teoría general de los efectos* que permite seguir, hasta su fase última de *concretización*, el trabajo de refiguración de la praxis mediante la narración, tomada en toda su extensión. El problema será, pues, mostrar cómo la refiguración del tiempo mediante la historia y la ficción se concretiza gracias a los préstamos que los dos modos narrativos se hacen recíprocamente. Estos préstamos consistirán en esto: que la intencionalidad histórica sólo se realiza incorporando a su objetivo los recursos de *formalización de ficción* que derivan del imaginario narrativo, mientras que la intencionalidad del relato de ficción produce sus efectos de detección y de transformación del obrar y del padecer sólo asumiendo simétricamente los recursos de *formalización de la historia* que le ofrecen los intentos de reconstrucción del pasado efectivo. De estos intercambios íntimos entre formalización histórica del relato de ficción y formalización de ficción del relato histórico, nace lo que se llama el tiempo humano, que no es más que el tiempo narrado. Para subrayar la interioridad recíproca de estos dos movimientos entrecruzados, le dedicaremos un único capítulo, el quinto de esta sección.

Quedará la tarea de preguntarse sobre la naturaleza del proceso de totalización que permite designar, mediante un *singular colectivo*,

⁴ *Tiempo y narración*, t. I, pp. 146-148.

⁵ *Ibid.*, pp. 147-155.

el tiempo así refigurado por la narración. Será éste el objeto de los últimos capítulos de *El tiempo narrado*.

El problema será saber lo que, en el relato, sea de ficción o histórico, responde a la presuposición de la unicidad del tiempo. Aparecerá en este estadio un nuevo sentido del término "historia", sentido que va más allá de la distinción entre historiografía y ficción, y que admite como mejores sinónimos los términos de *conciencia histórica* y de *condición histórica*. La función narrativa, considerada en toda su amplitud, desde los desarrollos de la epopeya hasta la novela moderna, desde la leyenda hasta la historiografía, se define, en última instancia, por su ambición por refigurar la *condición* histórica y elevarla así al rango de *conciencia* histórica. Este sentido nuevo que el término "historia" asumirá al final de nuestra búsqueda, es atestiguado por la propia semántica de la palabra que designa desde hace dos siglos al menos—, en numerosísimas lenguas, a la vez la totalidad del curso de los acontecimientos y la totalidad de las narraciones que hacen referencia a este curso. Este doble sentido del término "historia" no deriva en absoluto de una lamentable ambigüedad del lenguaje, sino que atestigua otra presuposición, subyacente en la conciencia global que tenemos de nuestra condición histórica, a saber, que, como el término "tiempo" indica, el de "historia" designa también un singular colectivo, que engloba los dos procesos de totalización en curso, tanto en el plano de la historia como narración como en el de la historia efectiva. Esta correlación entre una conciencia histórica unitaria y otra igualmente indivisible se convierte así en el último desafío de nuestra investigación sobre la refiguración del tiempo por la narración.

El lector habrá reconocido fácilmente el tono hegeliano en esta formulación del problema. Por eso, no hemos creído posible sustraernos a la obligación de examinar las razones que hacen necesario *pasar por Hegel* y aquellas, más importantes, que obligan a *renunciar a Hegel*. Será el objeto de nuestro penúltimo capítulo.

Ahora bien, si es necesario, como creemos, pensar la condición y la conciencia histórica como un proceso de totalización, será preciso decir qué tipo de *mediación imperfecta* entre el futuro, el pasado y el presente es capaz de ocupar el lugar de la *mediación total* según Hegel. Este problema depende de una hermenéutica de la conciencia histórica, de una interpretación de la relación que el relato histórico y el de ficción, considerados conjuntamente, mantienen con la *pertenencia* de cada uno de nosotros a la historia efectiva,

como agente y como paciente. Esta hermenéutica, a diferencia de la fenomenología y de la experiencia personal del tiempo, pretende articular directamente, en el plano de la historia común, los tres éxtasis del tiempo: el futuro bajo el signo del horizonte de espera, el pasado bajo el de la tradición, el presente bajo el del intempestivo. Así se podrá conservar el impulso dado por Hegel al proceso de totalización, sin ceder a la tentación de una totalidad concluida. Con este juego de "re-envíos" entre espera, tradición y manifestación intempestiva del presente, concluirá el trabajo de refiguración del tiempo por la narración.

Reservaremos para el capítulo conclusivo el problema de saber si la correlación entre la narración y el tiempo es tan adecuada cuando la narración se toma en su función de totalización frente a la presuposición de la unidad del tiempo como cuando se considera desde el punto de vista del cruce de los respectivos objetivos referenciales de la historiografía y del relato de ficción. Este problema dependerá de una reflexión crítica sobre los límites que encuentra nuestro deseo de responder a las aporías del tiempo mediante una poética de la narración.

1. ENTRE EL TIEMPO VIVIDO Y EL TIEMPO UNIVERSAL: EL TIEMPO HISTÓRICO

En la fase actual de la discusión sobre la filosofía de la historia, se admite gustosamente que la única elección estaría entre una especulación sobre la historia universal, al modo hegeliano, y una epistemología de la escritura de la historia, al estilo de la historiografía francesa o de la filosofía analítica de la historia de lengua inglesa. Una tercera opción, abierta por el choque de las aporías de la fenomenología del tiempo, consiste en reflexionar sobre *el lugar del tiempo histórico entre el tiempo fenomenológico y el tiempo que la fenomenología no logra constituir, ya se llame tiempo del mundo, tiempo objetivo o tiempo ordinario.*

La historia revela por primera vez su capacidad creadora de refiguración del tiempo gracias a la invención y uso de ciertos *instrumentos de pensamiento* como el calendario, la idea de sucesión de las generaciones y, relacionada con ella, la del triple reino de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores; finalmente y sobre todo, mediante el recurso a archivos, documentos y huellas. Estos instrumentos de pensamiento tienen de importante que desempeñan el papel de conectadores entre el tiempo vivido y el tiempo universal. Por esta razón, atestiguan la función *poética* de la historia y trabajan en la solución de las aporías del tiempo. Sin embargo, su contribución a la hermenéutica de la conciencia histórica sólo aparece al final de un trabajo reflexivo que no depende ya de la epistemología de la conciencia histórica; para el historiador, estos conectadores siguen siendo, como acabamos de decir, simples instrumentos de pensamiento; el historiador hace uso de ellos, sin interrogarse sobre sus condiciones de posibilidad, o mejor, de su *significancia*. Tales condiciones sólo aparecen si se pone su funcionamiento en relación con las aporías del tiempo, sobre las que el historiador, en cuanto tal, no está obligado a interrogarse.

En efecto, estos conectadores del tiempo vivido y del tiempo universal tienen en común la capacidad de *verter sobre el universo* las estructuras narrativas descritas en nuestra segunda parte. Es su forma de contribuir a la refiguración del tiempo histórico.

1. *El tiempo del calendario*

El tiempo del calendario es el primer puente tendido por la *práctica* histórica entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico. Constituye una creación que no depende de modo exclusivo de una sola de las dos perspectivas sobre el tiempo: si participa de ambas, su *institución constituye la invención de un tercer tiempo*.

Es verdad que este tercer tiempo, por diversos aspectos, no es otra cosa que la sombra llevada al plano de la práctica histórica por una entidad mucho más considerable a la que no conviene el nombre de institución, y aún menos el de invención: esta entidad no puede designarse más que de un modo global y aproximativo con el término de *tiempo mítico*. Rozamos aquí un campo en el que hemos decidido no entrar, desde el momento en que hemos adoptado como punto de partida de nuestra investigación sobre la narración: por un lado, la epopeya, y, por otro, la historiografía. La fractura entre estos dos modos narrativos está ya consumada cuando nuestro análisis comienza. Pero el tiempo mítico nos remite de este lado de tal fractura, en un punto de la problemática del tiempo en el que éste abarca la totalidad de lo que designamos, de un lado, como mundo, y de otro, como existencia. El tiempo mítico aparece dibujado ya en el plano conceptual en el *Timeo* de Platón y en la *Física* de Aristóteles. Hemos señalado su huella en el conocido aforismo de Anaximandro.¹ Es el tiempo mítico el que encontramos en el *origen* de las limitaciones que surgen en la constitución de todo calendario. Debemos, pues, remontar más allá de la fragmentación entre tiempo mortal, tiempo histórico, tiempo cósmico—fragmentación ya consumada cuando nuestra meditación comienza— para evocar con el mito un “gran tiempo” que *envuelve*, según el término empleado por Aristóteles en su *Física*,² toda realidad. La función principal de este “gran tiempo” es la de regular el tiempo de las sociedades—y de los hombres que viven en sociedad— respecto al tiempo cósmico. En efecto, el tiempo mítico, lejos de hundir el pensamiento en las brumas en las que todos los gatos son pardos, instaura una *escansión* única y global del tiempo, ordenando, en relación recíproca, los ciclos de diferente duración, los grandes

¹ Véase *supra*, p. 651.

² Aristóteles, *Física*, II, 220 b 1-222 a 9.

ciclos celestes, las recurrencias biológicas y los ritmos de la vida social. Es así como representaciones míticas han contribuido a la institución del tiempo del calendario.³ Tampoco hay que descuidar, hablando de *representación* mítica, la conjunción del *mito* y del *rito*.⁴ En efecto, es gracias a la mediación del rito como el tiempo mítico se revela como la raíz común del tiempo del mundo y del tiempo de los hombres. Por su periodicidad, el rito expresa un tiempo

³ El análisis que intentamos desarrollar puede llamarse "trascendental", por cuanto se refiere al aspecto *universal* de la institución del calendario. Se distingue, sin excluirlo, del acercamiento genético practicado por la escuela sociológica francesa de principios de siglo, que afrontaba el problema del calendario en el ámbito del origen social de las nociones corrientes y, entre ellas, la del tiempo. El peligro estriba, pues, en hacer de una conciencia colectiva la fuente de todas las nociones, como el *Nous* platónico. Este peligro es máximo en Durkheim, en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, reed. 1968, para quien origen social y origen religioso tienden a confundirse, es menor el peligro en Maurice Halbwachs, en *Mémoire et société*, *op. cit.*, reeditada con el título de *Mémoire collective*, *op. cit.*; el proyecto de génesis total de los conceptos es conducido a proporciones más modestas, al atribuir la memoria colectiva a un grupo próximo más que a la sociedad global. Pero en relación con los problemas de origen, se plantean, en términos excelentes, problemas de *estructura*. La diferenciación de momentos disuntos, inherentes a la concepción del tiempo, escribe Durkheim, "no consiste simplemente en una conmemoración, parcial o íntegral, de nuestra vida pasada; sino que es un esquema abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que la duración es desplegada bajo la mirada del espíritu y en el que los acontecimientos posibles pueden ser situados en relación con puntos de referencia fijos y determinados [...] Esto basta ya para dejar entrever que semejante organización debe ser colectiva" (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, "Introducción", pp. 14-15). El calendario es el instrumento apropiado de esta memoria colectiva: "Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva, y al mismo tiempo tiene como función garantizar su regularidad (*ibid.*). Por eso, una sociología genética contribuye de modo decisivo a la descripción de los conectadores utilizados en historia, cuya significancia, más que su origen, intentamos extraer. Lo mismo ocurre con las investigaciones dedicadas a la *historia* de la institución de los calendarios aceptados aún hoy, como nuestro calendario juliano-gregoriano (véase E. Couderc, *Le calendrier*, París, PUF, Col. "Que sais-je?", 1961).

⁴ René Hubert, en "Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", en *Mélanges d'histoire des religions*, París, Alcan, 1909, confiere una gran importancia a la noción de *fiesta*; elabora, a este respecto, la noción de "fechas críticas", vinculadas a la necesidad de ordenar la periodicidad de las fiestas. No menos importante es el hecho de que los intervalos entre estas fechas críticas se califican por el esplendor de las fiestas y se hacen equivalentes por el retorno de las mismas, pero con esta precisión: que, para la magia y la religión, el calendario no tiene tanto la función de medir el tiempo como el de acompañarlo, el de garantizar la sucesión de los días *fastos* y *nefastos*, de los tiempos favorables y desfavorables.

cuyos ritmos son más vastos que los de la acción ordinaria. De esta forma, enmarca el tiempo ordinario, y cualquier breve vida humana, en un tiempo de gran amplitud.⁵

Si fuera preciso oponer *mito* y *rito*, se podría decir que el mito *dilata* el tiempo ordinario (así como el espacio), mientras que el rito *acerc*a el tiempo mítico a la esfera profana de la vida y de la acción.

Es evidente la contribución que nuestro análisis de la función mediadora del tiempo del calendario recibe de la sociología religiosa y de la historia de las religiones. Al mismo tiempo, no quisiéramos confundir las dos aproximaciones y tomar una explicación genética por una comprensión del sentido, so pena de ser injustos con las dos. El tiempo mítico nos concierne sólo bajo explícitas condiciones limitativas: de todas sus funciones, quizá muy heterogéneas, sólo consideramos la función especulativa que concierne al orden del mundo. Del nexo operado por los ritos y las fiestas, consideramos sólo la correspondencia que instauran, en el plano práctico, entre el orden del mundo y el de la acción ordinaria. En una palabra, del mito y del rito consideramos sólo su contribución a la integración del tiempo ordinario, centrado en la vivencia de los individuos que actúan y sufren, en el tiempo del mundo trazado sobre el cielo visible. Es el discernimiento de las condiciones *universales* de la institución del calendario el que guía aquí la selección que se debe operar en las informaciones recogidas de la sociología religiosa y de la historia comparada de las religiones, a cambio de la confirmación empírica que estas ciencias aportan al titubeante discernimiento de la constitución del tiempo del calendario.

Esta constitución universal es lo que hace del tiempo del calendario un *tercer tiempo* entre el tiempo psíquico y el cósmico. Para de-

⁵ En un texto notable, "Temps et mythe", en *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, 1935-1936, Georges Dumézil subraya, ante todo, la "amplitud" del tiempo mítico, cualesquiera que sean las diferencias respecto a la relación entre mito y rito; en el caso en que el mito narra acontecimientos periódicos, el rito garantiza la concordancia entre periodicidad mítica y periodicidad ritual; en el caso en que el mito relata acontecimientos únicos, la eficacia de estos acontecimientos fundadores irradia sobre un tiempo más vasto que el de la acción; también en este caso, el rito garantiza la correspondencia de esta irradiación de gran amplitud del acontecimiento mítico, gracias a la conmemoración y la imitación, si se trata de un acontecimiento pasado, mediante la prefiguración y la preparación, si se trata de acontecimientos futuros. En una hermenéutica de la conciencia histórica, conmemorar, actualizar y prefigurarse son tres funciones que subrayan la gran escansión del pasado como tradición, del presente como efectividad, del futuro como horizonte de espera y como cronología (véase *infra*, cap. 6).

terminar las reglas de esta constitución, me guiaré por las observaciones de Émile Benveniste en *Le langage et l'expérience humaine*.⁶ La invención del tiempo del calendario es tan original para el gran lingüista que le da un nombre especial, el "tiempo crónico", para mostrar, gracias a una reduplicación apenas encubierta del término, que "en nuestra visión del mundo, así como en nuestra existencia personal, no hay más que un tiempo, éste" (*Problèmes du langage, op. cit.*, p. 5). (Se habrá observado la doble referencia al mundo y a la existencia personal.) Lo importante, para una reflexión que se puede llamar trascendental a fin de distinguirla de una investigación genética, es que "en todas las formas de culturas humanas y en todas las épocas, comprobamos de un modo o de otro un esfuerzo por objetivar el tiempo crónico. Es una condición necesaria de la vida de las sociedades y de la vida de los individuos en sociedad. Este tiempo socializado es el del calendario" (p. 6).

Tres rasgos son comunes a todos los calendarios: juntos, constituyen el cómputo o división del tiempo crónico:

– un acontecimiento fundador, considerado como el inicio de una era nueva (nacimiento de Cristo o de Buda, Égira, llegada al trono de un soberano, etc.), determina el *momento axial* a partir del cual son datados todos los acontecimientos; es el punto cero del cómputo;

– con relación al eje de referencia, es posible recorrer el tiempo en las *dos direcciones*, desde el pasado hacia el presente y desde el presente hacia el pasado. Nuestra propia vida forma parte de estos acontecimientos que nuestra visión recorre, bajando o subiendo; es así como todos los acontecimientos pueden datarse;

– finalmente, se fija "un *repertorio de unidades* de medida que sirve para denominar los intervalos constantes entre las recurrencias de fenómenos cósmicos" (p. 6). Es la astronomía la que ayuda, no a denominar, sino a determinar estos intervalos constantes: el día, sobre la base de una medida del intervalo entre la salida y la puesta del Sol; el año, en función del intervalo definido por una revolución completa del Sol y de las estaciones; el mes, como intervalo entre dos conjunciones de la Luna y del Sol.

En estos tres rasgos distintivos del tiempo del calendario, se puede reconocer a la vez el parentesco explícito con el tiempo físico, mejor conocido por los antiguos, y de los préstamos implícitos al

⁶ É. Benveniste, "Le langage et l'expérience humaine", en *Problèmes du langage*, París, Gallimard, Col. "Diogenes", 1966.

tiempo vivido, escasamente tematizado antes de Plotino y Agustín.

No es difícil de percibir el parentesco del tiempo del calendario con el tiempo físico. Lo que el tiempo del calendario toma del tiempo físico son las propiedades que tanto Kant como Aristóteles le reconocen: se trata —dice Benveniste— de “un continuo uniforme, infinito, lineal, divisible en segmentos a voluntad” (*ibid.*). Basándome en las *Analogías de la experiencia* según Kant y en la *Física* de Aristóteles, añadiré lo que sigue: en cuanto divisible en segmentos a voluntad, es fuente de instantes cualesquiera, desprovistos de la significación del presente; en cuanto vinculado al movimiento y a la causalidad, implica una dirección en la relación de antes y de después, pero ignora la oposición entre pasado y futuro; es esta direccionalidad la que permite a la mirada del observador recorrerlo en los dos sentidos; en este aspecto, la *bidimensionalidad* del recorrido de la mirada supone la *unidirección* del curso de las cosas; finalmente, en cuanto continuo lineal, entraña la mensurabilidad, es decir, la posibilidad de hacer corresponder números a los intervalos iguales del tiempo, a su vez puestos en relación con la recurrencia de fenómenos naturales. La astronomía es la ciencia que proporciona las leyes de esta recurrencia, gracias a una observación cada vez más exacta de la periodicidad y de la regularidad del curso de los astros, en particular, del Sol y de la Luna.

Pero, si el *cómputo* del tiempo del calendario está apuntalado⁷ en los fenómenos astronómicos que dan un sentido a la noción del tiempo físico, el *principio* de la división del tiempo del calendario escapa a la física y a la astronomía: Benveniste tiene razón al afirmar que los rasgos comunes a todos los calendarios “proceden” de la determinación del punto cero del cómputo.

El préstamo se realiza aquí en la confrontación de la noción fenomenológica de presente, en cuanto distinto del instante cualquiera, a su vez derivado del carácter segmentable a voluntad del continuo uniforme, infinito, lineal. Si no tuviéramos la noción fenomenológica del presente, como el hoy en función del cual hay un mañana y un ayer, no podríamos dar ningún sentido a la idea de un acontecimiento nuevo que rompe con una era anterior y que inaugura un curso diferente de todo lo que ha precedido. Lo mismo sucede con la consideración *bidireccional*: si no tuviéramos la experiencia viva de la retención y de la protensión, no tendríamos

⁷ Tomo el concepto de apuntalamiento (*éclayage*) de Jean Granier, en *Désirs de la narrable*, París, Seuil, 1977, pp. 218s.

mos la idea de *recorrido* de una serie de acontecimientos acabados; más aún, si no tuviéramos la idea de cuasi-presente —es decir, la idea de que todo instante rememorado puede ser calificado como presente, dotado de sus propias retenciones y protensiones, así como la rememoración, que Husserl distingue de la simple retención, se convierte en retención de retenciones, y que las protensiones del cuasi-presente cruzan de nuevo las retenciones del presente vivo—, no tendríamos la noción de un recorrido en dos direcciones, que Benveniste llama muy bien “del pasado hacia el presente o del presente hacia el pasado” (p. 6). No hay presente, por lo tanto, tampoco pasado ni futuro, en el tiempo físico, hasta que un instante no sea determinado como “ahora”, como hoy, o sea, como presente. En cuanto a la medida, se inserta en la experiencia que Agustín describe muy bien como abreviación de la espera y prolongación del recuerdo, y cuya descripción reanuda Husserl con la ayuda de metáforas como las de hundirse, transcurrir, huir, que expresan las diferencias cualitativas de lo próximo y de lo lejano.

Pero el tiempo físico y el tiempo psicológico no proporcionan más que un doble apuntalamiento del tiempo crónico. Éste es una auténtica creación que supera los recursos de uno y de otro. El momento axial —momento característico del que los otros derivan— no es ni un instante cualquiera, ni un presente, aunque los comprenda a los dos. Es, como observa Benveniste, un “acontecimiento tan importante que se supone que da a las cosas un nuevo curso”. A partir del momento axial, los aspectos cósmicos y psicológicos del tiempo reciben, respectivamente, una significación nueva. Por un lado, todos los acontecimientos adquieren una *posición* en el tiempo, definida por su distancia respecto al momento axial —distancia medida en años, meses, días— o por su distancia respecto a cualquier otro momento cuya distancia respecto al momento axial es conocida (treinta años después de la toma de la Bastilla...); por otro lado, los acontecimientos de nuestra propia vida reciben una *situación* respecto a los acontecimientos datados. “Nos dicen en sentido propio dónde estamos en la vastedad de la historia, cuál es nuestro sitio en la sucesión infinita de los hombres que han vivido y de las cosas que han sucedido” (p. 7). Podemos así situar, los unos respecto a los otros, los acontecimientos de la vida interpersonal: las simultaneidades físicas se convierten en el tiempo del calendario de las contemporaneidades, en puntos de referencia para todas las reuniones, todas las cooperaciones, todos los conflictos, de los

que podemos decir que se producen en el mismo tiempo, es decir, en la misma fecha. Reuniones de carácter civil o religioso pueden convocarse con antelación precisamente en función de la fecha.

La originalidad que el momento axial confiere al tiempo del calendario autoriza a calificar a este "exterior" tanto respecto del tiempo físico como del tiempo vivido. Por un lado, todos los instantes tienen igual posibilidad de aspirar a la función de momento axial. Por otro, nada dice de un determinado día del calendario, considerado en sí mismo, si es pasado, presente o futuro; la misma fecha puede designar un acontecimiento futuro, como en las cláusulas de un tratado, o un acontecimiento pasado, como en una crónica. Para tener un presente, como hemos aprendido de Benveniste, es necesario que alguien hable; el presente es entonces señalado por la coincidencia entre un acontecimiento y el discurso que lo enuncia; para alcanzar el tiempo vivido a partir del tiempo crónico, es preciso, pues, pasar a través del tiempo lingüístico, referido al discurso; por eso, cierta fecha, completa y explícita, no puede decirse ni futura ni pasada, si se ignora la fecha de la enunciación que la pronuncia.

La exterioridad atribuida al calendario respecto a las ocurrencias físicas y respecto a los acontecimientos vividos, expresa, en el plano léxico, la especificidad del tiempo crónico y su papel de mediador entre las dos perspectivas sobre el tiempo: cosmologiza el tiempo vivido, humaniza el tiempo cósmico. De esta forma, contribuye a reinscribir el tiempo de la narración en el tiempo del mundo.

Éstas son las "condiciones necesarias" que cumplen todos los calendarios comunes. Hacerlas emerger incumbe a una reflexión trascendental que no excluye el estudio histórico y sociológico de las funciones sociales ejercidas por el calendario. Además, para no sustituir el empirismo genético por una especie de positivismo trascendental, intentamos explicar estas determinaciones universales como creaciones que ejercen una función mediadora entre dos perspectivas heterogéneas sobre el tiempo. La reflexión trascendental sobre el tiempo del calendario se encuentra incluida así dentro de nuestra hermenéutica de la temporalidad.

2. La sucesión de las generaciones: contemporáneos, predecesores y sucesores

La segunda meditación que propone la práctica histórica es la de *sucesión de las generaciones*. Con ella, el plano *biológico* del tercer tiempo histórico sucede al plano astronómico. En cambio, la idea de sucesión de las generaciones halla su proyección *sociológica* en la relación *anónima* entre contemporáneos, predecesores, sucesores, según la feliz fórmula que tomo de Alfred Schutz.⁸ Si la idea de sucesión de generaciones entra en el campo histórico sólo retomada en la de *red de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores*, inversamente la idea de sucesión de generaciones proporciona la base sobre la que descansa esta relación anónima entre individuos, tomada en su dimensión temporal. Intentamos extraer de este complejo de ideas un nuevo operador temporal que obtiene su *significancia* de su relación con la aporía principal de la temporalidad a la que responde, pero en otro nivel distinto al del tiempo del calendario. La analítica heideggeriana del ser-ahí nos ha dado la oportunidad de formular esta aporía en los términos de una antinomia entre tiempo *mortal* y tiempo *público*.⁹ La noción de sucesión de generaciones es una especie de réplica al designar la cadena de los agentes históricos como *vivientes* que vienen a ocupar el lugar de los *muerlos*. Es esta sustitución la que constituye el tercer tiempo característico de la noción de sucesión de las generaciones.

Es remoto el recurso a la idea de generación en filosofía de la historia. Kant no duda en servirse de ella en la *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Esta noción aparece precisamente en el punto de flexión entre la teleología de la naturaleza,

⁸ Nuestro texto de referencia es el de Alfred Schutz, *The phenomenology of the social world*, trad. inglesa de George Walsh y Frederick Lahnert, Evanston, Northwestern University Press, 1976, cap. IV: "The structure of the social world: the realm of directly experienced social reality, the realm of contemporaries, and the realm of predecessors", pp. 139-214.

⁹ Remito a la discusión del problema planteado por el paso, en *El ser y el tiempo*, de la temporalidad *mortal* a la historicidad *pública*, luego a la intratemporalidad *mundana* (véase *supra*, sección I, cap. III). Es digno de observación que es en el momento de pasar de la noción de suerte singular (*Schicksal*) a la de destino común (*Geschick*) cuando Heidegger hace una breve alusión al concepto de "generación", encontrado, como diremos luego, en Dilthey: "El destino colectivo, en forma de destino individual, del ser-ahí, en y con su 'generación', constituye en su plenitud y en su autenticidad la historicidad del ser-ahí" [385]. Una nota remite al ensayo de Dilthey que menciono más adelante.

que prepara al hombre para la sociabilidad, y el cometido ético que exige del hombre la instauración de una sociedad civil:

Lo que sigue siendo sorprendente —dice en la explicación de la "Tercera tesis"— es que las generaciones anteriores parezcan afanarse sólo por las que sobrevienen, para prepararles una etapa nueva desde la que puedan levantar el edificio cuyo proyecto ha formado la naturaleza, de tal manera que sólo las últimas generaciones tendrán la suerte de habitar el edificio en el que han trabajado (sin darse cuenta de ello) sus predecesores, sin poder participar en la fortuna que ellos han contribuido a crear personalmente.¹⁰

Esta función desempeñada por la idea de generación no tiene nada de extraño: expresa el anclaje de la tarea ético-política en la naturaleza y vincula la noción de *historia* humana a la de *especie* humana, asumida sin dificultad por Kant.

El enriquecimiento que el concepto de generación aporta al de historia efectiva es, pues, más considerable de lo que se podría sospechar. En efecto, el sucederse de las generaciones sirve de base, de una u otra manera, a la continuidad histórica, con el ritmo de la tradición y de la innovación. Hume y Comte han intentado imaginar lo que sería una sociedad en la que una generación remplazase a otra *en una sola vez* en lugar de hacerlo mediante la *continua* compensación de la muerte por la vida, o no fuese nunca remplazada, por ser *eterna*. Esta doble experiencia de pensamiento ha servido siempre de guía, implícita o explícitamente, para valorar la importancia del fenómeno de la sucesión de las generaciones.¹¹

Pero, ¿cómo afecta este fenómeno a la historia y al tiempo histórico? Desde un punto de vista positivo —si no positivista—, la idea de generación expresa algunos hechos rudimentarios de la biología humana: el nacimiento, el envejecimiento, la muerte; de ahí deriva el hecho, también rudimentario, de la edad media de la procreación —una treintena de años—, que, a su vez, garantiza el recambio de los muertos por los vivos. La medida de esta duración media se expresa en términos de unidades propias del calendario usual: días, meses, años. Este punto de vista positivo, vinculado sólo a los aspectos cuantitativos de la noción, no ha parecido suficiente a los

¹⁰ E. Kant, *Filosofía de la historia* [con opúsculos, introducción y traducción al francés de S. Piobetta, París, Aubier, 1947, pp. 63-64], México, FCE, 1979.

¹¹ Debo esta información al artículo de Karl Mannheim, del que hablo más adelante.

partidarios de la sociología *comprendiva*, Dilthey y Mannheim,¹² de ordinario preocupados por los aspectos *cualitativos* del tiempo social. Estos autores se han preguntado qué habría que añadir a los hechos inevitables de la biología humana para incorporar el fenómeno de las generaciones a las ciencias humanas. En efecto, no se puede sacar directamente de un hecho biológico una ley general concerniente a los ritmos de la historia, como si la juventud fuera, por definición, progresista; y la vejez, conservadora, y como si la medida fijada en treinta años para el recambio de las generaciones exigiese automáticamente el *tempo* del progreso dentro de un tiempo lineal. En este sentido, el simple recambio de las generaciones, en términos cuantitativos (se contarían así ochenta y cuatro generaciones entre Tales y la época en que Dilthey escribe), no equivale a lo que designamos por *sucesión* (*Folge*) de las generaciones.

Dilthey se ha centrado primeramente en los caracteres que hacen del concepto de generación un fenómeno *intermedio* entre el tiempo "exterior" del calendario y el tiempo "interior" de la vida psíquica.¹³ Distingue dos usos del término: la pertenencia a la "misma" generación, y la "sucesión" de las generaciones, que es un fenómeno por reinterpretar en función del precedente, si no debe reducirse a los fenómenos puramente cuantitativos derivados de la noción de duración media de vida. Pertenecen a la "misma generación", piensa Dilthey, los contemporáneos que han estado expuestos a las mismas influencias, marcados por los mismos aconteci-

¹² W. Dilthey encontró este problema cuando investigaba la "historia de las ciencias morales y políticas": "Über das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und den Staat" (*Ges. Schriften*, t. V, 1875, pp. 31-37). Sólo algunas páginas de este ensayo (pp. 36-41) conciernen a nuestro tema. Entre los conceptos auxiliares de esta historia, Dilthey trabaja con los que constituyen el "armazón" (*Gerüst*) del "curso" (*Verlauf*) de los movimientos espirituales" (p. 36). El concepto de generación es uno de ellos. Dilthey ya había hecho uso de él en su famosa *Vie de Schleiermacher*, sin teorizarlo ni percibir sus dificultades. El ensayo de Karl Mannheim es mucho más denso: "Das Problem der Generationen", en *Kölnner Vierteljahrshefte für Soziologie*, t. VII, Munich y Leipzig, Verlag von Duncker y Humblot, 1928, pp. 157-185, 309-330, con una bibliografía sobre el problema hasta 1928.

¹³ Otros autores han subrayado cuán poco contemporáneos entre sí son los individuos que pertenecen al mismo período de edad y, en cambio, individuos de diversa edad pueden tener en común los mismos ideales. Karl Mannheim encuentra en Pinter, historiador de arte, la noción de no-simultaneidad de lo simultáneo (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*). No se oculta el parentesco con el concepto heideggeriano de destino (*Geschick*): Mannheim cita, con preferencia, el famoso texto de *El ser y el tiempo*, que hemos mencionado anteriormente (p. 199, n. 1).

mientos y los mismos cambios. El círculo trazado así es más vasto que el del nosotros, y menos que el de la contemporaneidad anónima. Esta pertenencia forma un "todo", en el que se combinan una *experiencia* y una *orientación* común. Colocada en el tiempo, esta combinación entre influencias recibidas e influencias ejercidas explica lo que hace la especificidad del concepto de "sucesión" de generaciones. Es un "encadenamiento" derivado del cruce entre la transmisión de la *experiencia* y la apertura de *nuevas* posibilidades.

Karl Mannheim intenta perfeccionar esta noción de pertenencia a la misma generación, añadiendo a los criterios biológicos un criterio sociológico *disposicional*, teniendo en cuenta tanto la solidez como las propensiones a obrar, sentir, pensar de cierta manera. Todos los contemporáneos, en efecto, no están sometidos a las mismas influencias y no ejercen la misma influencia.¹⁴ En este sentido, el concepto de generación exige distinguir la "agrupación por localización" (*verwandte Lagerung*) de la simple pertenencia a un "grupo" social, para designar estas afinidades, más padecidas y recibidas que intencional y activamente buscadas, y que caracteriza el "vínculo de generación" (*Generationszusammenhang*) tanto por la participación prerreflexiva en un destino común como por la participación real en intenciones directivas y en tendencias formadoras reconocidas.

La noción de *sucesión de las generaciones*, que es el verdadero objeto de nuestro interés, se enriquece con las precisiones aportadas a la de pertenencia a una misma generación. Ya para Dilthey, esta noción constituye una estructura intermedia entre la exterioridad física y la interioridad psíquica del tiempo, y hace de la historia una "totalidad unida mediante la continuidad" (*op. cit.*, p. 38). Volvemos a encontrar así, a escala intermedia de la sucesión de las generaciones, el equivalente histórico del *encadenamiento* (*Zusammenhang*), tomado en el sentido de conexión de motivación, que es el concepto principal de la psicología comprensiva de Dilthey.¹⁵

Karl Mannheim, por su parte, ha comprendido cuánto dependía la *dinámica* social de las modalidades de encadenamiento de las ge-

¹⁴ Sobre los aspectos biológicos, psicológicos, culturales y espirituales de la noción de crecimiento según la edad, la obra de referencia sigue siendo la de Michel Philibert, *L'échelle des âges*, París, Seuil, 1968.

¹⁵ Por otra parte, Dilthey no mantiene una idea rígida de esta continuidad que admite interrupciones, retrocesos, reanudaciones posteriores, traslaciones de una cultura a otra. Lo esencial es que el vínculo entre lo antiguo y lo nuevo no experimente una discontinuidad total. Retornaremos más adelante (cap. 6) la discusión del problema de la continuidad en historia.

neraciones, consideradas en el nivel potencial de la "localización" en el espacio social. Han atraído su atención algunos aspectos fundamentales de este encadenamiento: en primer lugar, la *llegada*, incesante, de nuevos portadores de cultura, y la *partida*, continua, de otros portadores de cultura —dos rasgos que, considerados juntos, crean las condiciones de una compensación entre rejuvenecimiento y envejecimiento—; en segundo lugar, la *estratificación* de dos grupos de edades en un mismo momento —la compensación entre rejuvenecimiento y envejecimiento se opera, en cada corte transversal realizado en la duración, gracias a la longevidad media de los vivos. Un nuevo concepto, un concepto *durativo* de generación deriva de esta combinación entre sustitución (sucesiva) y estratificación (simultánea). De ahí el carácter, que Mannheim llama "dialéctico", de los fenómenos que el término de generación encubre: no sólo la confrontación entre herencia e innovación en la transmisión de la adquisición cultural, sino también la repercusión de la actitud de los grupos más jóvenes que cuestionan las certezas adquiridas por los ancianos en sus años jóvenes. Es en esta "compensación retroactiva" —caso notable de acción recíproca— donde descansa, en última instancia, la conunidad del cambio de generaciones, con todos los grados de conflicto a los que tal cambio da lugar.

Hemos dicho que la idea de "reino de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores", introducida por Alfred Schutz, constituye el complemento *sociológico* de la de sucesión de las generaciones, la cual, en cambio, le proporciona un soporte biológico. Nuestro reto consiste en discernir la significancia del tiempo *anónimo* que se constituye en este nivel medio, en el punto de articulación entre tiempo fenomenológico y tiempo cósmico. El gran mérito de Alfred Schutz es el de haber estudiado simultáneamente las obras de Husserl¹⁶ y de Weber,¹⁷ y de haber obtenido de ellas una

¹⁶ La fuente de inspiración de Alfred Schutz es la *Quinta meditación cartesiana*, en la que Husserl intenta dar al conocimiento de otro un estatuto intuitivo de igual rango que el de la reflexión sobre sí, en virtud del carácter de "apresentación" analogizadora del fenómeno del aparejamiento (*Paras. 19g*). Sin embargo, a diferencia de Husserl, considera desesperada, inútil y, sin duda, dañina, la empresa de constituir la experiencia de otro *en (in)* y *a partir de (aus)* la conciencia egológica. Para él, la experiencia de otro es un *dato* tan primitivo como la experiencia de sí, y —se debe añadir— tan inmediata. Esta inmediatez no es tanto la de una operación cognitiva como de una fe práctica: creemos en la existencia de otro porque actuamos sobre él y con él, y porque somos afectados por su acción (*op. cit.*, p. 139). En este sentido, Alfred Schutz vuelve a encontrar la gran verdad de Kant en la *Crítica de la razón práctica*: no

sociología original del ser social en su dimensión anónima.

El interés principal de la fenomenología del ser social consiste en la exploración de las transiciones que conducen de la experiencia directa del nosotros al anonimato característico del mundo social cotidiano. En este sentido, Schutz entrecruza la fenomenología genética y la fenomenología de la intersubjetividad que no quedan bien unidas en Husserl. Para Schutz, la sociología fenomenológica es, en gran medida, una constitución genética del anonimato, instituido a partir de la intersubjetividad instituyente: del nosotros, experimentado directamente, al anónimo que escapa ampliamente a nuestra vigilancia. Esta ampliación progresiva de la esfera de las relaciones interpersonales directas a las relaciones anónimas marca todas las relaciones temporales entre pasado, presente y futuro. En efecto, la relación directa del yo con el tú y con el nosotros está estructurada temporalmente desde el principio: estamos orientados, en cuanto agentes y pacientes de la acción, hacia el pasado recordado, el presente vivido y el futuro anticipado de la conducta de otro. Aplicada a la esfera temporal, la génesis de sentido del anonimato consiste, por lo tanto, en derivar de la tríada presente, pasado, futuro —característica de la relación interpersonal directa—, la tríada del reino de los *contemporáneos*, del de los *predecesores* y del de los *sucesores*. Es el anonimato de este triple reino el que proporciona la mediación que buscamos entre el tiempo privado y el tiempo público.

Respecto a la primera figura del tiempo anónimo, el *reino de los contemporáneos*, el fenómeno originario es el del desarrollo simultáneo de diversos flujos temporales: “la simultaneidad o la cuasi-simultaneidad de la conciencia extraña con la mía” (p. 143) es la presuposición más primitiva de la génesis de sentido del campo histórico. A. Schutz propone, en este sentido, una fórmula particularmente afortunada: “tomar juntos edad”, “envejecer juntos”. La simultaneidad no es algo puramente instantáneo; pone en relación el despliegue de dos duraciones (si, con Espinosa, *Ética*, libro II, def. 5, se entiende por duración “una continuación indefinida de la existencia”). Un flujo temporal acompaña a otro, mientras *duran*

conocemos al otro, sino que lo consideramos (como una persona o como una cosa). Su existencia es admitida implícitamente por el solo hecho de que nos conducimos con él de una manera o de otra.

¹⁷ Para Max Weber, la “orientación hacia otro” es una estructura de la “acción social” (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1972, § 1 y 2). También, para Weber, influimos en otro y somos influidos por otro de modo práctico.

juntos. La experiencia del mundo así distribuida descansa en una comunidad tanto de tiempo como de espacio.

Sobre esta simultaneidad de dos flujos distintos de conciencia se edifica precisamente la contemporaneidad que se extiende mucho más allá del campo de las relaciones interpersonales, garantizadas en el cara-a-cara. Todo el genio fenomenológico de Schutz consiste en recorrer las transiciones que llevan del "envejecer juntos" a la contemporaneidad anónima. Si, en la relación directa del "nosotros", las mediaciones simbólicas están tematizadas débilmente, el paso a la contemporaneidad anónima marca un crecimiento de las mediaciones simbólicas, en relación inversa con la disminución de la inmediatez.¹⁸ La interpretación aparece así como un remedio a la pérdida creciente de inmediatez: "Hacemos la transición de la experiencia social directa a la indirecta siguiendo simplemente el abanico de la vivacidad decreciente" (p. 179). A esta mediación pertenecen los tipos-ideales de Max Weber: "Cuando soy orientado hacia *Ellos*, tengo como compañeros a tipos" (p. 185). En efecto, alcanzamos a nuestros contemporáneos sólo a través de las funciones tipificadas que les son asignadas por las instituciones. El mundo de los simples contemporáneos, como, por otra parte, el de los predecesores, está hecho de una galería de personajes que no son ni serán nunca personas. A lo más, el empleado de correos se reduce a un "tipo", a un cometido al que respondo esperando de él una puntual distribución de la correspondencia. La contemporaneidad ha perdido el carácter de compartir experiencia. La imaginación suple totalmente a la experiencia de un compromiso mutuo. La inferencia ha remplazado a la inmediatez. Lo contemporáneo no es dado según el modo antepredicativo.¹⁹

¹⁸ No se dice que la imaginación no desempeña ningún papel en las relaciones que Alfred Schutz considera *directas*. Ya mis propios motivos exigen, para ser clarificados, una especie de reafectación imaginaria. E igualmente, los de mis interlocutores: cuando os hago una pregunta, imagino en futuro anterior lo que estáis a punto de haberme respondido. En este sentido, la relación social considerada directa está ya simbólicamente mediada. La sincronía entre los flujos de conciencia está garantizada por la correspondencia entre los motivos de perspectiva de uno y los motivos explicativos del otro.

¹⁹ "Toda experiencia de contemporaneidad es predicativa por naturaleza. Se basa en juicios interpretativos que ponen en juego todo mi conocimiento del mundo social, según grados variables de precisión" (p. 183). Es digno de observación que Schutz atribuya el fenómeno del *reconocimiento* a este nivel abstracto, en un sentido distinto al de Hegel, como "pura síntesis" de estos juicios interpretativos (p. 184). De ahí la expresión de "síntesis de reconocimiento" (p. 185).

La conclusión, para nuestra propia investigación, es que la *relación de simple contemporaneidad es una estructura de mediación entre el tiempo privado del destino individual y el tiempo público de la historia, en virtud de la ecuación entre contemporaneidad, anonimato y comprensión ideal-típica*: "Mi simple contemporáneo es alguien del que sé que existe conmigo en el tiempo, pero del que no poseo ninguna experiencia inmediata" (p. 181).²⁰

Es una lástima que Alfred Schutz no haya dedicado tanta atención al mundo de los predecesores como al de los contemporáneos.²¹ Sin embargo, algunas anotaciones permiten considerar nuevamente el concepto de sucesión de las generaciones discutido anteriormente. En efecto, no es tan fácil, como pareciera en un principio, trazar la frontera entre la memoria individual y este pasado que precede a la memoria que es el pasado histórico. Hablando en términos absolutos, son las vivencias de mis predecesores las que no son contemporáneas de las mías. En este sentido, el mundo de los predecesores es aquel que existía antes de mi nacimiento y sobre el que yo no puedo influir por ninguna interacción operada

²⁰ Del análisis de Schutz conservo sólo la distinción global entre nosotros y ellos, entre orientación directa y orientación anónima por tipificación. Schutz se preocupa por matizar esta oposición global mediante un estudio sutil, en el que es realmente maestro, de los grados de anonimato en el mundo de los contemporáneos. Su intención es la de poner en serie figuras que garanticen la progresión hacia el completo anonimato; así, algunos colectivos, tales como "consejo de administración", Estado, nación, pueblo, clase, están todavía bastante próximos del nosotros para que les atribuyamos por analogía acciones responsables; por el contrario, los objetos artificiales (bibliotecas, por ejemplo) están más cerca del polo del anonimato.

²¹ Es aún más curioso el hecho de que Schutz hable tan poco del mundo de los sucesores; sin duda, porque el fenómeno social es considerado en cuanto ya formado; además, recubre el tiempo sólo hasta ahora; pero, sobre todo, es porque el autor ha subrayado mucho el carácter determinado y acabado del pasado (lo que es discutible, en la medida en que el pasado es objeto de continua reinterpretación en cuanto a su significado para nosotros); por lo tanto, el futuro no puede ser más que lo absolutamente indeterminado e indeterminable (p. 214) (lo que no es menos discutible, por cuanto mediante la espera, el temor, la esperanza, la previsión, la planificación, el futuro está parcialmente sometido a nuestra acción). Que el mundo de los sucesores sea, por definición, no histórico, es una evidencia; que lo sea en esta medida absolutamente libre es una implicación discutible. Habrá que esperar a las reflexiones de R. Koselleck sobre el horizonte de espera (cap. VI) para elaborar una concepción más completa y más equilibrada del mundo de los contemporáneos, del de los predecesores y del de los sucesores. La contribución principal de A. Schutz a nuestro problema es la de haber percibido, a partir de una fenomenología aún husserliana de la intersubjetividad, la función de transición ejercida por el anonimato entre el tiempo privado y el tiempo público.

dentro de un presente común. Sin embargo, existe entre memoria y pasado histórico una superposición parcial que contribuye a la constitución de un tiempo *anónimo*, a mitad de camino entre el tiempo privado y el tiempo público. El ejemplo canónico, a este respecto, es el de las narraciones recogidas de labios de los *antepasados*: mi abuelo puede haberme contado, en mi juventud, acontecimientos sobre los seres que yo no he podido conocer. Se hace así permeable la frontera, que separa el pasado histórico de la memoria individual (como se ve en la historia del pasado reciente —¡género peligroso por antonomasia!— que mezcla el testimonio de los supervivientes con las huellas documentales separadas de sus autores).²² La memoria del antepasado se halla en intersección parcial con la memoria de sus descendientes, y esta intersección se produce en un presente común que puede presentar todos los grados, desde la intimidad del nosotros hasta el anonimato del reportaje. Así se tiende un puente entre pasado histórico y memoria, gracias al relato ancestral, que opera como un *conector* de la memoria con el pasado histórico, concebido como tiempo de los muertos y tiempo de lo que precede al nacimiento. Si remontamos esta cadena de memorias, la historia tiende hacia una relación en términos de nosotros, extendiéndose de forma continua desde los primeros días de la humanidad hasta el presente. Esta cadena de memorias es, en la escala del mundo de los predecesores, lo que la retención de las retenciones en la de la memoria individual. Pero, es preciso decir, en sentido inverso, que la narración ancestral introduce ya la mediación de los signos y se inclina más bien del lado de la mediación muda del documento y del monumento, que hace del conocimiento del pasado histórico otra cosa muy distinta de una memoria agrandada, exactamente como el mundo de los contemporáneos se distinguía de nosotros por el *anonimato* de las mediaciones.²³ Este rasgo autoriza a concluir que “la corriente de la historia está hecha de acontecimientos anónimos” (p. 213).

²² La crítica del testimonio de los supervivientes es la más difícil de ejercer, por la confusión inextinguible entre el cuasi presente, rememorado tal como fue vivido en el momento del acontecimiento, y la reconstrucción fundada sólo en documentos, sin contar las distorsiones inherentes a la selección interesada —e incluso desinteresada— realizada por la memoria.

²³ “Puesto que mi conocimiento del mundo de los predecesores me llega por medio de los signos, lo que estos signos me significan es anónimo y separado de cualquier flujo de conciencia” (*op. cit.*, p. 209).

Para concluir, me gustaría extraer dos consecuencias de la función de conector que la idea de sucesión de las generaciones —completada por la de red de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores— ejerce entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico.

La primera concierne al lugar de la muerte en la escritura de la historia. La muerte, en historia, reviste una significación eminentemente ambigua en la que se mezclan la referencia con la *intimidad* de la mortalidad de cada hombre y la referencia al carácter *público* de la sustitución de los muertos por los vivos. En el punto de confluencia de estas dos referencias está la muerte *anónima*. Ante la enseña del “alguien muere”, la muerte, horizonte secreto de toda vida humana, sólo es oblicuamente enfocada por el discurso del historiador para ser inmediatamente sobrepasado.

En efecto, la muerte es enfocada de modo oblicuo en el sentido de que la sustitución de las generaciones es el eufemismo por el que significábamos que los vivos toman el puesto de los muertos, haciendo de todos nosotros, los vivos, unos supervivientes; por esta intención oblicua, la idea de generación recuerda con insistencia que la historia es la historia de los *mortales*. La muerte es, sin embargo, “sobrepasada” de golpe: para la historia no hay papeles dejados sin sucesión hereditaria, sino siempre atribuidos a nuevos actores; en historia, la muerte, en cuanto fin de cada vida tomada individualmente, sólo es considerada por alusión, en favor de las entidades cuya duración pasa por encima de los cadáveres: pueblo, nación, Estado, clase, civilización. Y, sin embargo, la muerte no puede ser eliminada del campo de atención del historiador a menos que la historia pierda su cualidad histórica.²⁴ De ahí la noción mixta,

²⁴ Recuérdese nuestra discusión a propósito del gran libro de Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (trad. al español, México, 1976). El Mediterráneo —decíamos— es el verdadero héroe de una epopeya que termina cuando el enfrentamiento de las potencias cambia de escena. ¿Pero quién muere ahí? La respuesta es una tautología: solamente mortales. A estos mortales los hemos encontrado en las montañas y en las llanuras, en los confines del nomadismo y de la trashumancia; los hemos visto navegar sobre llanuras líquidas. Llevar vidas precarias sobre islas inhóspitas, correr los caminos de tierra y las rutas de mar. Lo confieso, en ninguna parte de la vasta obra de Braudel, he sentido con tanta fuerza la pena de los hombres como en la primera parte (titulada “El ambiente”), pues es ahí donde los hombres son sorprendidos más cerca de la vida y de la muerte. ¿Acaso Braudel hubiera podido llamar a su segunda parte “Destinos colectivos y movimientos de conjunto”, si la violencia, la guerra, la persecución no hubiesen remitido continua-

ambigua, de muerte anónima. ¿Concepto insoportable? Sí, para quien deplora la no autenticidad del "se"; no, para quien discierne, en el anonimato de la muerte, el emblema mismo del anonimato no sólo postulado, sino también instaurado por el tiempo histórico en el punto más agudo de la colisión entre el tiempo mortal y el tiempo público: la muerte anónima es como el punto nodal de toda la red nocional a la que pertenecen las nociones de contemporáneos, de predecesores y de sucesores y, como trasfondo de ellas, la de sucesión de las generaciones.

La segunda consecuencia, más notable aún, adquirirá todo su sentido sólo si la relacionamos con el análisis anterior de la huella. Conciérne no tanto a la vertiente *biológica* de la idea de sucesión de las generaciones como a la *simbólica* de la idea conexas de reino de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores. Los antepasados y los sucesores son *otros*, cargados de un simbolismo opaco, cuya figura viene a ocupar el lugar de Otro, completamente distinto, de los mortales.²⁵ Dan testimonio de ello, por una parte, la representación de los muertos, no ya sólo como ausentes de la historia, sino como aquellos que atormentan con sus sombras el presente histórico; por otra parte, la representación de la humanidad futura como *inmortal*, según se ve en numerosos pensadores del Iluminismo. Así, en el opúsculo kantiano *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, el comentario (en parte citado

mente al lector, de los destinos colectivos que hacen la gran historia a los destinos singulares de hombres que cada vez sufren y mueren? El martirologio de algunos pueblos testigos —árabes y judíos— hace indestructible el vínculo entre destino colectivo y destinos singulares. Por eso cuando Braudel, al meditar sobre el sentido de su obra, se pregunta si disminuyendo la función de los acontecimientos y de los individuos, no ha perjudicado quizá a la libertad de los hombres (t. II, p. 519). podemos preguntarnos si no es más bien a la muerte a la que perjudica la historia, desde el momento que ella es la memoria de los muertos. Ella no puede actuar de otro modo, en la medida en que la muerte marca el límite inferior de la microhistoria de la que quiere precisamente emanciparse la reconstrucción histórica. ¿Mas no es el murmullo de la muerte el que preserva al historiador de fundar su "estructuralismo" en "la problemática que atormenta, con el mismo nombre, a las otras ciencias del hombre", y que le permite concluir su obra con estas palabras: "[El estructuralismo de un historiador] no lo dirige hacia la abstracción matemática de las relaciones que se expresan en funciones, sino hacia las fuentes mismas de la vida, en lo que tiene de más concreto, de más cotidiano, de más indestructible, de más anónimamente humano?" (t. II, p. 520).

²⁵ Véase F. Walh, "Les ancêtres, ça ne se représente pas", en *L'inventif de la représentation*, Coloquio de Montpellier, París, Seuil, 1981, pp. 31-62.

anteriormente)²⁶ de la "Tercera tesis" termina con la siguiente afirmación, que hay que "admitir": "Debe existir una especie animal dotada de razón y, como clase de seres racionales (todos mortales, *pero cuya especie es inmortal* [cursivas de P.R.]), debe llegar al pleno desarrollo de sus disposiciones."

Esta representación de una humanidad inmortal, que Kant eleva aquí al rango de postulado, es el síntoma de un funcionamiento simbólico más profundo, en virtud del cual aspiramos a un Otro más que humano, cuyo vacío colmamos mediante la figura de los antepasados, iconos de lo inmemorial, y la de los sucesores, iconos de la esperanza. La noción de huella intentará aclarar este funcionamiento simbólico.

3. Archivos, documentos, huella

La noción de *huella* constituye un nuevo *conector* entre las perspectivas sobre el tiempo que el pensamiento especulativo disocia bajo el aguijón de la fenomenología, principalmente la heideggeriana. Un nuevo conector: quizás el último conector. En efecto, la noción de huella se hace pensable sólo si se logra discernir en ella el requisito de todas las *producciones* de la práctica histórica que dan la réplica a las aporías del tiempo por la especulación.

Para mostrar que la huella es requisito tal para la *práctica* histórica, basta seguir los procesos de pensamiento que, partiendo de la noción de archivos, encuentra la de documento (y entre los documentos, la de testimonio) y, de aquí, remonta a su presuposición epistemológica última: la huella, precisamente. Es de este requisito del que volverá a partir la reflexión sobre la *conciencia* histórica para su investigación de segundo grado.

¿Qué entendemos por archivos?

Abramos la *Encyclopaedia universalis* y la *Encyclopaedia britannica* por el término archivos. Leemos así en la primera: "Los archivos están constituidos por el conjunto de los documentos que resultan de la actividad de una institución o de una persona física o moral." Y en la segunda: "*The term archives designates the organized body of records produced or received by public, semipublic, institutional business or private entity in the transaction of its affairs and preserved by it, its succes*

²⁶ Véase *supra*, p. 792, n. 10.

sors or authorized repository through extension of its original meaning as the repository for such materials.”

Las dos definiciones y sus desarrollos en ambas enciclopedias permiten aislar tres características: en primer lugar, la remisión a la noción de *documento* (o de *record*): los archivos son un conjunto, un cuerpo organizado de documentos, de registros; en segundo lugar, la relación con una *institución*: se dice, en un caso, que los archivos son la *resultante* de la actividad institucional o profesional; en otro, que son *producidas* o *recibidas* por la entidad de la que dichos documentos son los archivos; finalmente, la “archivación” tiene como finalidad *conservar*, *preservar* los documentos producidos por la institución interesada; la primera enciclopedia citada precisa, a este respecto, que los archivos, a diferencia de las bibliotecas, constituidas por documentos ordenados, “no son más que documentos conservados”, prestos a corregir esta disunción haciendo observar que una discriminación es inevitable (¿qué conservar?, ¿qué cosa destruir?), aunque tal discriminación sea fijarla sólo en función de la presunta utilidad de los documentos, por lo tanto, de la actividad de que proceden; la segunda enciclopedia precisa, en un sentido análogo, que la conservación hace de los archivos un “depósito autorizado” gracias a las estipulaciones que completan la definición de los fines de la institución considerada.

Tres veces, pues, se afirma el carácter *institucional* de los archivos: éstos constituyen el fondo documental de una institución; es una actividad específica de esta institución producirlos, recibirlos, conservarlos; el depósito así constituido es un depósito autorizado por una normativa unida a aquella que instituye la entidad cuyos archivos son el fondo.

Una sociología puede legítimamente injertarse en el carácter institucional para denunciar, si es necesario, el carácter *ideológico* de la discriminación que rige la operación, en apariencia inocente, de la conservación de los documentos y que revela la finalidad confesada de esta operación.

Nuestra investigación no va en este sentido, sino en el de la noción de documento (o de *record*), contenida en la primera definición de los archivos y del lado de la noción de huella contenida implícitamente en la de depósito.

En la noción de documento, hoy ya no se hace hincapié en la función de enseñanza, como subraya la etimología del término, sino en la de *apoyo*, de *garante*, para una historia, un relato, un de-

hare. Esta función de garante constituye la prueba material —en inglés se diría *evidence*— de la relación que se hace de un curso de acontecimientos. Si la historia es un relato verdadero, los documentos constituyen su último medio de prueba; esto alimenta la pretensión de la historia de fundarse sobre hechos.²⁷

La crítica de la noción de documento puede realizarse con distintos niveles de profundidad. En un nivel epistemológico elemental parece trivial subrayar que cualquier huella dejada por el pasado se convierte para el historiador en un documento, puesto que él sabe interrogar sus vestigios, cuestionarlos. A este respecto, los documentos más preciosos son los que no estaban destinados a nuestra información. Lo que guía la investigación del historiador es la propia temática elegida por él para guiar su búsqueda. Esta primera aproximación a la noción de documento nos es familiar; como ya hemos dicho en la segunda parte, la búsqueda de documentos ha continuado adjuntando áreas de información cada vez más alejadas del tipo de documentos propio de aquellos fondos de archivos ya constituidos, es decir, de documentos conservados en función de su presunta utilidad. Todo lo que puede informar a un investigador, cuya indagación está orientada por una elección razonada de preguntas, vale como documento. Esta crítica de primer nivel conecta perfectamente con la noción de testimonio involuntario —“los testigos a su pesar”, de que habla Marc Bloch. No cuestiona el estatuto epistemológico del documento, sólo amplía su ámbito.²⁸

Una crítica de segundo grado del documento es contemporánea de la historia cuantitativa a la que nos hemos referido anteriormente. La relación entre *documento* y *monumento* ha servido de piedra de toque para esta crítica. Como observa con agudeza J. Le Goff, en un artículo de la *Enciclopedia Einaudi*,²⁹ los trabajos de archivos han sido designados durante largo tiempo con el término de monumentos (así, los *Monumenta Germaniae historica*, que se remontan a 1826). El desarrollo de la historia positivista, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, marca el triunfo del documento sobre el monu-

²⁷ Stephen Toulmin, *The uses of arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, pp. 94-145.

²⁸ Sobre la constitución de los archivos, véase T.R. Schellenberg, *Modern archives principles and techniques*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, *Management of change*, Nueva York, Columbia University Press, 1965.

²⁹ J. Le Goff, “Documento/monumento”, en *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Turín, G. Einaudi, pp. 38-48.

mento. Lo que hacía sospechoso al monumento, pese al hecho de haber sido encontrado a menudo *in situ*, era su finalidad proclamada, la conmemoración de acontecimientos que los poderosos juzgaban dignos de ser integrados en la memoria colectiva. En cambio, el documento, aunque fuese recogido y no heredado directamente del pasado, parecía poseer una objetividad que se oponía a la intencionalidad del monumento, la cual es propiamente de tipo edificante. Los escritos de archivos eran considerados así más documentos que monumentos. Para una crítica ideológica, que prolonga la que se ha evocado anteriormente a propósito de la institución de los archivos, también los documentos revelan un carácter institucional análogo al de los monumentos, construidos en beneficio del poder y de los poderes. De aquí nace una crítica, que se propone como tarea descubrir el monumento que se oculta detrás del documento, crítica más radical que la de autenticidad que había hecho prevalecer el documento sobre el monumento. Crítica las condiciones de la producción histórica y su intencionalidad oculta o inconsciente. Se debe afirmar, pues, con Le Goff, que, una vez desmitificado su significado aparente, "el documento es monumento".

¿Es necesario, pues, renunciar a ver en la historiografía contemporánea, con sus bancos de datos, su tratamiento informático, su constitución de series, según el modelo de la historia serial, una ampliación de la memoria colectiva?³⁰ Significaría romper con las

³⁰J. Le Goff, en el artículo citado, sugiere una liberación parecida: "El nuevo documento, ampliado más allá de los textos tradicionales —transformados a medida que la historia cuantitativa se revela posible y pertinente— en datos, debe ser tratado como un documento/monumento. De ahí la urgencia por elaborar una nueva doctrina, capaz de trasladar estos documentos/monumentos desde el plano de la memoria al de la ciencia histórica" (*op. cit.* p. 47). Lo que aquí se sobrentiende es la oposición, introducida por Michel Foucault en *La arqueología del saber* (México, Siglo XXI, 1970) entre la continuidad de la memoria y la discontinuidad de la nueva historia documental ("el documento no es el instrumento afortunado de una historia que fuese en sí misma y con pleno derecho *memoria*; la historia es, para una sociedad, un cierto modo de dar estatuto y elaboración a una masa documental de la que no se separa", *op. cit.*, p. 10, cit. por Le Goff, *op. cit.*, p. 45). En realidad, Le Goff, al hacer suya la oposición entre la memoria, supuestamente continua, y la historia convertida en discontinua, no parece excluir que la discontinuidad de la historia, lejos de desahuciar a la memoria, contribuya a enriquecerla por medio de la crítica: "La resolución documental tiende [...] a promover una nueva unidad de informaciones: en lugar del hecho (*factum*) que conduce al acontecimiento y a una historia lineal, a una memoria progresiva, el privilegio pasa al dato, que conduce a la serie y a una historia discontinua. La memoria colectiva se valoriza, se organiza en patrimo-

nociones de huella y de testimonio del pasado. La noción de memoria colectiva debe ser considerada una noción difícil, desprovista de toda evidencia propia; análogamente, su rechazo anunciaría, en plazo fijo, el suicidio de la historia. En efecto, la sustitución de la memoria colectiva por una ciencia histórica nueva se basaría en una ilusión documental que no sería fundamentalmente diferente de la ilusión positivista que cree combatir. Los *datos* de los bancos de datos se encuentran repentinamente aureolados de la misma autoridad que el documento limpiado por la crítica positivista. La ilusión es, incluso, más peligrosa: desde el momento en que la idea de una deuda con los muertos, con los hombres de carne a los cuales algo sucedió realmente en el pasado, deja de dar a la investigación documental su finalidad primera, la historia pierde su significación. En su ingenuidad epistemológica, el positivismo había preservado al menos la *significancia* del documento, a saber, su ser como huella dejada por el pasado. Eliminada esta significancia, el dato se hace propiamente *insignificante*. Sin duda, el uso científico de los datos almacenados y tratados por el ordenador da origen a una actividad científica de un nuevo tipo. Pero ésta no constituye más que un amplio rodeo metodológico destinado a ensanchar la memoria colectiva, en contra del monopolio ejercido sobre la palabra por los poderosos y por los clérigos. La historia ha sido siempre una crítica de la narración social y, en este sentido, una rectificación de la memoria común. Todas las revoluciones documentales se inscriben en esta trayectoria.

Si, pues, ni la revolución documental, ni la crítica ideológica del documento/monumento alcanzan de modo radical la función que el documento posee de informar sobre el pasado y de ensanchar la base de la memoria colectiva, la fuente de autoridad del documento, como instrumento de esta memoria, es la *significancia* vinculada a la huella. Si se puede decir que los archivos son instituidos, y los documentos coleccionados y conservados, es a partir del presupuesto de que el pasado ha *dejado* una huella, constituida gracias a

no cultural. El nuevo documento viene almacenado y tratado en los bancos de datos. Una nueva ciencia está en marcha, todavía en sus primeros balbuceos y que deberá responder, en términos contemporáneos, a la exigencia del cálculo y a la crítica de su influencia, siempre creciente, sobre la memoria colectiva" (*op. cit.*, p. 42). La oposición establecida por Michel Foucault entre continuidad de la memoria y discontinuidad de la historia de las ideas se discute en el contexto del análisis consagrado a la noción de tradición, en razón de la función que en ella ocupa el argumento de la discontinuidad (véase *infra*, cap. 6)

monumentos y documentos como testigos del pasado. Pero, ¿qué significa *dejar* una huella?

En este punto, el historiador se fia del sentido común, y en esto, como veremos, no va descaminado.³¹ Littré da como primer sentido al término huella el siguiente: "Vestigio que un hombre o un animal ha dejado en el lugar por donde ha pasado." Luego, añade el uso más general: "Toda marca dejada por una cosa." Por generalización, el vestigio se ha convertido en señal; al mismo tiempo, el origen de la huella se ha extendido de un hombre o de un animal a una cosa cualquiera; en cambio, ha desaparecido la idea de que se ha pasado por un lugar; sólo subsiste la notación según la cual la huella es *dejada*. Sin duda, éste el nudo de la paradoja. Por una parte, la huella es visible aquí y ahora, como vestigio, como marca. Por otra, hay huella porque *antes* un hombre —un animal— ha pasado por ahí: una cosa ha actuado. En el uso mismo de la lengua, el vestigio, la marca *indican* el pasado del paso, la anterioridad de la holladura, del surco, sin *mostrar*, sin revelar, *lo que* ha pasado por allí. Se observará la feliz homonimia entre "haber pasado", en el sentido de haber pasado a cierto lugar, y "haber pasado", en el sentido de transcurrido. No es sorprendente: las *Confesiones* de Agustín nos han familiarizado con la metáfora del tiempo como paso: el presente como tránsito activo y como transición pasiva; una vez realizado el paso, el pasado se hunde detrás de mí: ha pasado por ahí. Y se dice que el tiempo mismo *pasa*. ¿Dónde está, pues, la paradoja? En esto: que el paso ya no es, pero la huella permanece; recordamos el aprieto de Agustín con la idea de vestigio como algo que permanece (*manet*) en el espíritu.

El historiador se limita a esta precomprensión familiar del lenguaje ordinario, en la que J.L. Austin veía, con razón, el tesoro de las expresiones mejor apropiadas.³² Más precisamente, el historiador se mantiene a mitad de camino entre la definición inicial de huella y su extensión a una cosa. Son los hombres del pasado los que han dejado vestigios; pero son igualmente los productos de sus

³¹ La obra *Le pluralisme pour l'histoire*, de Marc Bloch, está salpicada de términos considerados como sinónimos: "testimonio", "restos", "vestigios", "residuos" y, finalmente, "huellas": "¿Qué entendemos [...] por *documentos*, si no una huella, es decir, la marca perceptible por los sentidos que ha dejado un fenómeno imposible de aprehender en sí mismo?" (*op. cit.* p. 56). Todo está dicho, pero todo es enigma.

³² J.L. Austin. *How to do things with words*, Harvard University Press, 1961.

actividades, sus obras, por lo tanto, cosas —que Heidegger llamaría datos y utilizables (herramientas, moradas, templos, sepulturas, escritos)— las que han dejado una marca. En este sentido, haber pasado por allí y haber dejado una marca son equivalentes: el paso expresa mejor la dinámica de la huella, la acción de marcar dice mejor su estática.

Sigamos, para provecho de la historia, lo que está sobrentendido en el primer sentido: alguien ha pasado por ahí; la huella invita a seguirla, a remontarla, si es posible hasta el hombre, hasta el animal, que han pasado por allí; la huella puede ser perdida; ella misma puede perderse, y no conducir a ninguna parte; puede también borrarse, pues la huella es frágil y exige su conservación intacta, si no, el paso ha existido, sin duda, pero es simplemente pasado; se puede saber por otros indicios que han existido hombres, animales, en alguna parte: permanecerán desconocidos para siempre si no hay una huella que nos lleve hasta ellos. Así, la huella indica *aquí*, por lo tanto en el espacio, y *ahora*, por lo tanto en el presente, el paso pasado de los vivientes; orienta la caza, la búsqueda, la investigación, la indagación. Historia es precisamente todo esto. Decir que ella es un conocimiento por huellas, es apelar, en última instancia, a la *significancia* de un pasado acabado que, sin embargo, permanece preservado en sus vestigios.

Lo que está sobrentendido en su más amplia acepción no es menos rico en sugerencias: la marca. Sugiere, en primer lugar, la idea de un soporte más resistente, más duradero que la actividad transitoria de los hombres: sus obras sobreviven a su actividad precisamente porque los hombres han trabajado, confiado su obra a la piedra, al hueso, a las tablillas de barro cocido, al papiro, al papel, a la banda magnética, a la memoria de la computadora. Los hombres pasan; sus obras permanecen. Pero sus obras sobreviven en cuanto *cosas* entre las cosas. Este carácter de cosa es importante para nuestra investigación: introduce una relación de causa a efecto entre la cosa que deja la marca y la marcada. La huella combina así una relación de *significancia*, que se puede discernir mejor en la idea de vestigio de un paso, y una relación de *causalidad*, incluida en la "co-seidad" de la marca. *La huella es un efecto-signo*. Los dos sistemas de relaciones se entrecruzan: por una parte, seguir una huella es razonar en términos de causalidad a lo largo de la cadena de las operaciones constitutivas de la acción de pasar por allí; por otra, es remontar de la marca a la cosa que ha dejado la marca; es aislar, entre

todas las cadenas causales posibles, aquellas que, además, transmiten la significancia propia de la relación del vestigio con el paso.

Esta doble cualidad de la huella, lejos de revelar una ambigüedad, hace de la misma un conectador de dos regímenes de pensamiento y, por implicación, de dos perspectivas sobre el tiempo: en la medida en que la huella marca en el espacio el paso del objeto de la búsqueda, es en el tiempo del calendario y, más allá de éste, en el tiempo astral, donde la huella señala el paso. Bajo esta condición, la huella, conservada y no abandonada, se convierte en documento *datado*.

La unión entre huella y datación nos permite retomar, en términos nuevos, el problema no resuelto por Heidegger de la relación entre el tiempo fundamental del Cuidado, es decir, la temporalidad inclinada hacia el futuro y la muerte, y el tiempo "ordinario", concebido como sucesión de instantes cualesquiera.

Quisiera mostrar que la huella opera esta relación que la fenomenología intenta en vano *comprender e interpretar* partiendo únicamente de la temporalidad del Cuidado.

Como hemos visto, Heidegger no ha ignorado del todo el problema. De ningún modo. Su crítica a la pretensión diltheyana de dar a las ciencias humanas un estatuto epistemológico autónomo, no fundado en la estructura ontológica de la historicidad, parte precisamente de la impotencia de la historiografía para explicar su *pertenencia al pasado* en cuanto tal.³³ Más aún: el fenómeno de la huella es tomado explícitamente como piedra de choque del enigma de la pertenencia al pasado. Pero la respuesta propuesta por Heidegger a este enigma, lejos de resolverlo, lo redobla. Heidegger tiene, sin duda, razón cuando declara que el mundo al que estos "restos" han pertenecido, según el modo del utensilio ya no es: "El mundo ya no es —dice Heidegger—; pero el carácter *intramundano* de otro tiempo de este mundo está aún presente (*vorhanden*) [...]. Sólo como utensilio que ha pertenecido al mundo, la cosa, *ahora* simplemente presente, conserva, pese a todo, su pertenencia al pasado" [380]. Este texto define, de modo bastante exacto, lo que queremos decir con la expresión "restos del pasado" o huella. Pero, ¿qué se ha ganado al negar al ser-ahí el predicado "pasado" (*vergan-*

³³ Recordamos el texto citado anteriormente: "Primariamente histórico —decíamos— es el ser-ahí. Secundariamente histórico es aquello que se encuentra en el mundo (*innerweltlich*); no sólo, en sentido amplísimo, el medio utilizable, sino también el ambiente natural en cuanto 'territorio histórico'" [381].

gen), para trasladarlo a los entes calificados como subsistentes y utilizables, y al reservar al ser-ahí el predicado "habiendo-sido-ahí" (*da-gewesen*)? Recordamos la declaración sin ambages de Heidegger a este respecto: "El ser-ahí que ya no existe, no es, en riguroso sentido ontológico, pasado (*vergangen*), sino sido-ahí (*da-gewesen*)" [380]. Ahora preguntémosnos: ¿qué hay que entender por un "ser-ahí" que ha sido en pasado? ¿No es precisamente sobre la base de los "restos" del pasado que asignamos este calificativo al ente que somos? Heidegger percibe algo de esta relación recíproca, cuando añade un correctivo importante a la disyunción clara entre *da-gewesen* y *vergangen*. No basta, en efecto, distinguir los dos términos, sino esbozar la génesis de sentido del segundo a partir del primero. Hay que decir que el carácter histórico del ser-ahí es transferido, de alguna manera, a ciertas cosas subsistentes y manipulables, de modo que *valgan como huellas*. Se dice entonces que el carácter de utensilio que queda vinculado a los restos del pasado es historiográfico o histórico, a título secundario.³⁴ Basta con que olvidemos esta filiación del sentido secundario de lo historiográfico para que nos formemos la idea de algo que sería "pasado" en cuanto tal. En lo historiográfico a título primario, se conserva la relación con el advenir y con el presente. En lo historiográfico a título secundario, esta estructura fundamental de la temporalidad se pierde de vista, y planteamos preguntas insolubles respecto al "pasado" en cuanto tal. En cambio, la restitución de esta filiación de sentido permite explicar lo que Heidegger llama *mundanamente-histórico* (*weltgeschichtlich*). Los restos del pasado, con su carácter de utensilio, constituyen el ejemplo típico de lo mundanamente-histórico: son, en efecto, los restos los que parecen ser portadores de la significación "pasado".

Pero, ¿se puede evitar, para explicar esta historicidad derivada, anticipar la problemática de la intratemporalidad en el propio seno de la historicidad? Estas anticipaciones señalarían un progreso en la interpretación del fenómeno de la huella sólo si, como hemos sugerido en nuestro estudio de *El ser y el tiempo*, se pudiese dar a la idea de "procedencia" de las formas derivadas de temporalidad el valor, no de una disminución de sentido, sino de un incremento del mismo. Es precisamente esto lo que parece conllevar la noción de mundanamente-histórico, en el centro mismo del análisis de la historicidad.

³⁴ Véase *supra*, p. 743.

El fenómeno de la huella —como el de las ruinas, restos, documentos— se halla así desplazado de lo histórico hacia lo intratemporal.

¿Se explica, entonces, mejor la huella, si se tiene en cuenta el incremento de sentido que la intratemporalidad aporta a la historicidad? No hay duda que las nociones de tiempo datable, público, extensivo, son esenciales para descifrar las “huellas” del pasado. Seguir una huella, remontarla hasta su origen, es poner en práctica, de una u otra manera, cada una de las características de la intratemporalidad. Es en este estadio donde Heidegger desearía seguramente situar esta operación. Pero no creo que pueda lograrlo, sin acudir *además* al “tiempo ordinario”, considerado como una simple nivelación de la intratemporalidad. En efecto, no parece que pueda explicarse la significancia de la huella sin asociar el tiempo ordinario a la intratemporalidad. *El tiempo de la huella —me parece— es homogéneo del tiempo del calendario.*

Heidegger está muy cerca de reconocerlo cuando sugiere que “restos, monumentos, testimonios son un *posible* “material” para una revelación del ser-ahí sido-ahí” [394]. Pero nada se dice del estatuto de este “material”, salvo la afirmación reiterada de que sólo el carácter mundanamente-histórico permite a este material ejercer una función historiográfica. No es posible hacer avanzar el análisis de la huella sin mostrar cómo las operaciones propias de la práctica histórica, relativas a los monumentos y a los documentos, *contribuyen* a formar la noción de un ser-ahí sido-ahí. Pero este hacer converger una noción puramente fenomenológica con los procedimientos historiográficos —que se pueden reducir al acto de seguir o de remontar la huella— sólo se puede realizar más en el marco de un tiempo histórico, que no es ni un fragmento del tiempo estelar, ni la simple ampliación del tiempo de la memoria personal hasta las dimensiones comunitarias, sino que se trata de un tiempo *híbrido*, derivado de la confluencia de las dos perspectivas sobre el tiempo: la perspectiva fenomenológica y la del tiempo ordinario, según la terminología heideggeriana.

Pero si otorgo *igual* derecho al tiempo del Cuidado y al tiempo cósmico, es preciso renunciar a ver en este último una “nivelación” de las formas menos auténticas de la temporalidad.

Esta constitución compuesta de la significancia de la huella permite dar finalmente un giro menos negativo a la apreciación de Heidegger sobre las categorías de la historia. Si se renunciado a

completar su tesis sobre la subordinación de la historiografía a la historicidad gracias al análisis inverso de los procedimientos mediante los cuales la historiografía proporciona el "material" de la historicidad, se debe a que, para él, en última instancia, la historiografía se sitúa en la línea de fractura entre la intratemporalidad y el tiempo ordinario. Heidegger puede admitir perfectamente que "la representación ordinaria del tiempo tiene su justificación natural" [426],³⁵ la característica de la degradación que le imprime la fenomenología hermenéutica es indeleble. La historiografía, en este sentido, para él está mal fundada.

No sería así si los operadores propios de la historiografía —ya se trate del calendario o de la huella— fueran tratados como verdaderas creaciones, fruto del cruce de la perspectiva fenomenológica y de la cósmica sobre el tiempo, perspectivas que en el plano especulativo no son coordinables.

La idea de conector, suscitada por la práctica histórica, permite ir más allá de la simple constatación de una relación de atracción-repulsión entre las dos perspectivas, como hemos subrayado al término de nuestro estudio sobre la concepción heideggeriana del tiempo. Estos conectores añaden la idea de una imbricación recíproca, incluso de un *intercambio de frontera*, que hacen de la línea de fractura, sobre la que se constituye la historia, una línea de sutura. Este intercambio fronterizo puede reversir las dos formas extremas de una *colisión negociada* o de una *contaminación regulada*. Si el calendario es una ilustración de la primera, la huella concierne a la segunda. Volvamos, en efecto, al calendario: si prescindimos del gigantesco trabajo desplegado por la constitución del calendario, se observa sólo la colisión que resulta de la heterogeneidad de las dos perspectivas sobre el tiempo. La más antigua sabiduría nos hace sensibles precisamente a esta colisión. La elegía de la condición humana, que modula unas veces la lamentación y otras la resignación, ha cantado siempre el contraste entre el tiempo que permanece y nosotros que pasamos. ¿Podríamos, quizá, deplorar la brevedad de la vida humana, si no se destacase sobre el fondo de la inmensidad del tiempo? Este contraste es la forma más conmovedora que

³⁵ Lo que sigue del texto concierne directamente a nuestra perspectiva sobre la huella como categoría del tiempo histórico. "[La representación ordinaria del tiempo] es inherente al modo de ser cotidiano del ser-ahí y a la comprensión del ser que prevalece sobre todo. De aquí que se comprenda *públicamente* la historia, inmediatamente y regularmente, como devenir histórico *intratemporal*." [426]

puede asumir la emancipación recíproca gracias a la cual, por una parte, el tiempo del Cuidado se sustrae a la fascinación de un tiempo que ignora nuestra mortalidad, y, por otra, el tiempo de los astros sustrae la contemplación del cielo al aguijón de la preocupación inmediata e incluso al pensamiento de nuestra muerte. Mas he aquí la construcción del calendario completada por la del reloj, que regula todas las citas, producidas por nuestros cuidados comunes, según las medidas de un tiempo que no se cuida de nosotros. Lo que no impide que, sobre la esfera de uno de nuestros relojes, aparezca a veces, en caracteres fúnebres, el *memento mori*. Gracias a esta llamada y a esta advertencia, el olvido de una figura del tiempo ahuyenta el olvido de la otra...

La huella ilustra la forma inversa del intercambio de frontera entre las dos figuras del tiempo, la de una contaminación de una por la otra. Hemos presenciado este fenómeno cuando hemos discutido los rasgos principales de la intratemporalidad: databilidad, lapso, manifestación pública; hemos sugerido la idea de cierta imbricación entre lo existenciario y lo empírico.³⁶ La huella consiste en esta superposición.

En primer lugar, seguir la huella es una manera de *contar con* el tiempo. ¿Cómo la huella dejada en el espacio remitiría al paso del objeto de la búsqueda sin los cálculos que hacemos en cuanto al tiempo transcurrido entre el paso y la huella que hemos dejado? De enuada, se pone en juego la databilidad con sus "ahora", "entonces", "en otro tiempo", etc.; pero ningún cazador, ningún detective se limitará a estas referencias vagas; la databilidad sin fecha no le interesa; sigue la huella, con el reloj en la mano; la remonta con el calendario en el bolsillo. Después, seguir la huella, remontarla, es descifrar, sobre el plano del espacio, el *dilatarse* del tiempo; pero, ¿cómo hacerlo, si el lapso no está sometido inmediatamente al cálculo y a la medida? El recorrido del paso, como el trazado de la huella, son inexorablemente lineales. Es dentro del tiempo sucesivo donde hay que reconstituir la significancia de la huella, aunque ésta no esté contenida en la pura sucesión. Finalmente, la huella, en cuanto visible por alguno —aunque sólo sea descifrable, en definitiva, por algunos—, proyecta nuestra preocupación —la caza, la búsqueda y la investigación son los mejores ejemplos— en el tiempo *público* que hace conmensurables todas las duraciones privadas. El carácter

³⁶ Lo atestigua el uso, difícil de distinguir, del término *faktisch* en muchos análisis de *El ser y el tiempo*.

serio de la preocupación —bien expresado por el término “circunspección”— no refleja aquí ninguna degradación que vendría a agravar aún más la derrelicción a la que nos había sometido desde siempre nuestro ser-arrojado. Al contrario, si queremos *dejarnos* conducir por la huella, debemos ser capaces de este desasimiento, de esta abnegación, que hacen que el cuidado de sí mismo se eclipse ante la huella del otro. Pero es preciso siempre poder hacer el camino inverso: si la significancia de la huella se apoya en cálculos que se inscriben en el tiempo ordinario como la propia huella se inscribe en el espacio del géometra, esta significancia no se agota en las relaciones del tiempo sucesivo. Como ya hemos dicho, esta significancia consiste en la propia remisión del vestigio al paso, remisión que exige la síntesis entre la impronta *dejada* aquí y ahora y el acontecimiento *pasado*.

Que esta significancia, a su vez, rechace la crítica del tiempo ordinario por parte de Heidegger, lo admito tanto más gustosamente cuanto que he tomado la expresión misma de significancia de la huella no de Heidegger, sino de Emmanuel Lévinas, en su admirable ensayo sobre la huella.³⁷ Pero los préstamos que he tomado de Lévinas no pueden ser más que indirectos y, a su modo de ver, oblicuos. E. Lévinas habla de la huella en el contexto de la epifanía del *rostro*. Por lo tanto, su interrogación no apunta a un pasado de orden histórico, sino, permítaseme la expresión, de orden moralista.

¿Cuál es, se pregunta, el pasado de antes de la historia, el pasado de lo Otro, de lo que no existe ni revelación, ni manifestación, ni siquiera icono? La huella, el significado de la huella es lo que garantiza Entrada y Visitación sin revelación. Este significado escapa a la alternativa de la manifestación y de la disimulación, a la dialéctica del mostrar y del ocultar, ya que *la huella significa: sin mostrar*. Obliga, pero no revela. Por tanto, consideramos aquí la huella en una perspectiva totalmente distinta. Y sin embargo...

Y sin embargo, debo reconocer lo mucho que debo a este magnífico juicio mi investigación sobre la función de la huella en la problemática de la referencia en historia. Le debe esencialmente la idea de que la huella se distingue de todos los signos que se organizan en sistema, por cuanto *perturba* algún “orden”: la huella —dice

³⁷ Emmanuel Lévinas, “La huella”, en *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI, 1974, pp. 72-83.

Lévinas— es “la perturbación misma que se expresa” (p. 63). Sí, la huella dejada por algún cazador perturba el orden vegetal de la selva: “La relación entre significado y significación es, en la huella, no ya correlación, sino la *irrectitud misma*” (p. 59). Sé perfectamente que, al decir esto, Lévinas sustrae el ausente a toda memoria y lo asigna a un pasado inmemorial. Pero la incidencia de su meditación sobre nuestro análisis es la de subrayar el carácter insólito de la huella que “no es un signo como otro” (p. 60), en la medida en que lo que indica es siempre un paso, no una presencia posible. La observación vale también para la huella-signo del historiador: “Tomada así por un signo, la huella tiene, respecto a otros signos, esto de excepcional: significa más allá de cualquier intención de constituir signo y más allá de todo proyecto del que la huella sería el objetivo” (p. 60). ¿No es lo que Marc Bloch designaba con el término de “testigos a su pesar”?

Pero no quisiera reducir al plano de la inmanencia histórica una meditación sobre la huella totalmente dedicada a “un pasado totalmente concluido [...], un pasado más alejado que cualquier pasado y que cualquier futuro, los cuales se colocan también en mi tiempo —hacia el pasado de lo Otro en el que se perfila la eternidad— pasado absoluto que reúne todos los tiempos” (p. 63). Quisiera, más bien, tener en reserva la posibilidad abierta de que no haya Otro relativo, Otro histórico, más que sí, de alguna manera, el pasado rememorado es significativo a partir de un pasado inmemorial. Es, quizás, esta posibilidad la que la literatura tiene abierta cuando cierta “fábula sobre el tiempo” mira hacia alguna eternidad.³⁸ ¿Quién sabe qué caminos subterráneos unen la eternidad al infinito de lo absolutamente Otro, según Lévinas, absolutamente Otro que lleva la huella del rostro del otro? En todo caso, el vínculo, sutil pero fuerte, entre nuestro análisis y la meditación de Emmanuel Lévinas, se resume en esta anotación clave: *la huella significa sin mostrar* (p. 60).

La huella es así uno de los instrumentos más enigmáticos por el que el relato histórico “refigura” el tiempo. Lo refigura construyendo la junta que opera la imbricación de lo existencial y de lo empírico en la significancia de la huella. Es cierto que el historiador, como tal, no sabe lo que hace construyendo signos en forma de huellas. Permanece, respecto a ellos, en una relación de uso. Se

³⁸ Así ocurrió en cada uno de los tres estudios con los que finaliza nuestra tercera parte: *La señora Dalloway*, *La montaña mágica*, *En busca del tiempo perdido*.

sitúa en la huella del pasado tal como fue, precisamente frecuentando los archivos, consultando documentos. Pero lo que la huella *significa* es un problema, no de historiador-erudito, sino de historiador-filósofo.

2. LA NARRACIÓN DE FICCIÓN Y LAS VARIACIONES IMAGINATIVAS SOBRE EL TIEMPO

Nuestra tarea, en este punto, es pensar el mundo —o más bien los mundos— de la ficción en una relación de contrapunto con el mundo histórico, partiendo de la resolución de las aporías de la temporalidad tal como las explica la fenomenología.

Hemos tenido la ocasión de introducir el concepto de *variaciones imaginativas*, que va a ser el hilo conductor de nuestros análisis en este capítulo, para caracterizar, unas en relación con otras, las experiencias de ficción del tiempo proyectadas en las monografías consagradas, respectivamente, a *La señora Lalloway*, *La montaña mágica*, *En busca del tiempo perdido*. Pero nos hemos limitado a hacer uso de este concepto sin poder analizarlo. Y esto por dos razones. En primer lugar, carecíamos aún del término fijo de comparación respecto al cual las experiencias de ficción sobre el tiempo son variaciones imaginativas, no sólo unas respecto a otras, sino en cuanto ficciones; pero este término fijo sólo ha sido reconocido en los términos de nuestro análisis de la constitución del tiempo histórico por la *reinscripción* del tiempo fenomenológico sobre el tiempo histórico. Este fenómeno de reinscripción es el invariante con relación al cual las fábulas sobre el tiempo aparecen como variaciones imaginativas. Además, faltaba a este contraste el segundo plano sobre el que se destaca, a saber, la aporética del tiempo, con la que hemos comenzado este volumen. Insisto en la función del tercer elemento de esta conversación triangular. En efecto, no basta con oponer, palabra por palabra, las variaciones imaginativas sobre el tiempo respecto a la constitución fija del tiempo histórico; es preciso también poder decir a qué aporías *comunes* aportan una réplica *diferente* la constitución variable del tiempo de ficción y la constitución invariable del tiempo histórico. Sin esta referencia común a las aporías de la temporalidad, el tiempo histórico y las variaciones imaginativas producidas por las fábulas sobre el tiempo quedarían sin ningún nexo y propiamente incomparables.

1. *La neutralización del tiempo histórico*

El elemento más visible, pero no necesariamente el más decisivo de la oposición entre tiempo de ficción y tiempo histórico es la *exención* del narrador —que no confundimos con el autor— del principal vínculo que se impone al historiador: doblarse ante los conectadores específicos de la reinscripción del tiempo vivido sobre el tiempo cósmico. Con esta afirmación, sólo damos una caracterización *negativa* de la libertad del arúfice de ficción y, por implicación, del estatuto irreal de la experiencia temporal de ficción. Personajes irreales, diremos, crean una experiencia irreal del tiempo “Irreal”, en el sentido de que las marcas temporales de esta experiencia no exigen ser entrelazadas con la única red spatiotemporal constitutiva del tiempo cronológico. Por la misma razón, estas marcas no piden ser enlazadas unas a otras, como mapas de geografía unidos entre sí: la experiencia de cierto héroe no necesita ser referida al único sistema de datación y al único marco de todas las fechas posibles, cuyo mapa lo representa el calendario. En este sentido, de la epopeya a la novela, pasando por la tragedia y la comedia antigua y moderna, el tiempo del relato de ficción es liberado de los vínculos que exigen transferirlo al tiempo del universo. Parece que, en una primera aproximación al menos, pierde así toda razón de ser la búsqueda de los conectadores entre tiempo fenomenológico y tiempo cosmológico —insutación del calendario tiempo de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores, sucesión de las generaciones, documentos y huellas. Cada experiencia temporal de ficción despliega su propio mundo, y cada uno de estos mundos es singular, incomparable, único. No sólo las tramas, sino también los mundos de experiencia que despliegan no son —como los segmentos del único tiempo sucesivo, según Kant— limitaciones de un único tiempo imaginario. Las experiencias temporales de ficción no son totalizables.

Pero esta caracterización negativa de la libertad del arúfice de la ficción no constituye en absoluto la última palabra. La supresión de las limitaciones del tiempo cosmológico tiene como contrapartida *positiva* la independencia de la ficción en la exploración de los cursos del tiempo fenomenológico que quedan inexploradas, olvidadas, por la narración histórica, a causa de la preocupación de ésta por vincular el tiempo de la historia al tiempo cósmico mediante la reinscripción del primero al segundo. Son estos recursos

ocultos del tiempo fenomenológico, y las aporías que su descubrimiento suscita, los que crean el vínculo secreto entre las dos modalidades de la narración. La ficción, diré, es una reserva de variaciones imaginativas aplicadas a la temática del tiempo fenomenológico y a sus aporías. Para mostrarlo, nos proponemos cotejar el análisis que hemos hecho, al final del segundo volumen, de algunas fábulas sobre el tiempo con los resultados principales de nuestra discusión de la fenomenología del tiempo.¹

2. Variaciones sobre la falla entre el tiempo vivido y el tiempo del mundo

Para subrayar el paralelismo y el contraste entre las variaciones imaginativas producidas por la ficción y el tiempo fijo constituido por la reinscripción del tiempo vivido en el tiempo del mundo en el plano de la historia, iremos directamente a la principal aporía revelada —y hasta cierto punto producida— por la fenomenología, a saber, la falla abierta por el pensamiento reflexivo entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico. Historia y ficción empiezan a diferenciarse precisamente en el modo de comportarse respecto a esta falla.²

Que la experiencia de ficción del tiempo ponga, a su modo, en relación la temporalidad vivida y el tiempo percibido como una dimensión del mundo,³ nos brinda un indicio elemental el hecho de

¹ Salvo raras excepciones, los análisis a continuación remiten, sin citarlos, a los textos literarios analizados al final de nuestra tercera parte y a las teorías fenomenológicas discutidas al comienzo de nuestra cuarta parte.

² Este método de correlación implica que esemos exclusivamente atentos a los descubrimientos relativos a la ficción en cuanto tal y a su enseñanza filosófica, a la inversa de todos los intentos, por muy legítimos que sean en su orden, por discernir una influencia filosófica en el origen de la obra literaria considerada. Hemos hablado de este punto varias veces: véase tercera parte, cap. 4, p. 553, n. 25, y pp. 584-587.

³ La comparación con la solución aportada por la historia a las aporías del tiempo nos conduce a recorrer estas aporías en el orden inverso de aquel en el que las hemos encontrado en nuestra aporética del tiempo. Remontamos así de las aporías que la fenomenología inventa a las que descubre. Pero no son desechables las ventajas didácticas de la estrategia adoptada aquí. En primer lugar, abordamos sin rodeos el principio de la disimetría entre ficción e historia. En segundo lugar, evitamos la trampa de confinar la ficción a la exploración de la conciencia interna del tiempo, como si la función de la ficción, respecto al antagonismo entre las perspectivas rivales sobre el tiempo, se limitase a un simple movimiento de retirada fuera del campo del conflicto. Por lo contrario, incumbe a la ficción explorar a su modo

que la epopeya, el drama o la novela mezclan, sin ningún problema, personajes históricos, acontecimientos datados o datables, lugares geográficos conocidos para los personajes, para los acontecimientos y para los lugares inventados.

Así, la trama de *La señora Dalloway* se sitúa claramente tras la primera guerra mundial, exactamente en 1923, y se desarrolla en el marco monumental de lo que todavía era la capital del imperio británico. Igualmente, las aventuras de Hans Castorp, en *La montaña mágica*, se sitúan claramente en los años que preceden a la guerra y desembocan explícitamente en la catástrofe de 1914. En cuanto a los episodios de *En busca del tiempo perdido*, se distribuyen entre antes y después de la primera guerra mundial; el desarrollo del caso Dreyfus ofrece puntos de referencia cronológicos fáciles de identificar, y la descripción de París durante la guerra se inserta en un tiempo datado con claridad.

Sin embargo, nos engañaríamos gravemente si concluyésemos que estos acontecimientos datados o datables arrastran el tiempo de la ficción al espacio de gravitación del tiempo histórico. Sucede precisamente lo contrario. Por el solo hecho de que el narrador y sus héroes son de ficción, todas las referencias a acontecimientos históricos reales están despojados de su función de representación respecto al pasado histórico y alineados según el estatuto inicial de los otros acontecimientos. Más precisamente, la referencia al pasado y la propia función de "representancia" son conservadas, pero según un modo neutralizado, semejante al que emplea Husserl para caracterizar lo imaginario.⁴ O, para emplear otro término tomado de la filosofía analítica, los acontecimientos históricos no se denotan, sino que simplemente se mencionan. Así, la primera guerra mundial, que sirve siempre de punto de referencia a los acontecimientos narrados en nuestras tres novelas, pierde su estatuto de referencia común para reducirse al de *citación* idéntica dentro de universos temporales no superponibles e incommunicables. Al mismo tiempo, es preciso decir que la primera guerra mundial, en cuanto acontecimiento histórico, es tratada, como ficción, siempre

este antagonismo, someténdolo a variaciones específicas. Finalmente, el tratamiento mediante la ficción de las aporias constitutivas del tiempo fenomenológico adquiere un nuevo relieve al ser colocado en el segundo plano de la confrontación, en el centro de la ficción, entre tiempo fenomenológico y tiempo cósmico. Entonces se desplegará ante nosotros toda la gama de los aspectos no linceales del tiempo.

⁴ Husserl, *Ideas*..., I, I, § 111.

de modo diferente, así como todos los personajes históricos incluidos en la novela. Gravitan en esferas temporales heterogéneas. Igualmente, pueden neutralizarse y mencionarse simplemente todos los conectadores específicos desplegados por la historia: no sólo el tiempo del calendario, sino también la sucesión de las generaciones, los archivos, los documentos y las huellas. Todo el ámbito de los instrumentos de la relación de representancia puede ser tratado de modo imaginario y volcado en la esfera de lo imaginario. El problema es, pues, saber de qué modo una parcela de acontecimientos mundanos es incorporada a la experiencia temporal de los personajes de ficción. A esta cuestión replica precisamente la ficción desplegando el abanico de variaciones imaginativas que responden a la principal aporía de la fenomenología.

Así, todo el dinamismo de la novela de Virginia Woolf ha podido derivarse del antagonismo entre lo que hemos llamado el tiempo mortal y el tiempo monumental. Pero lo que confiere a la novela una riqueza infinitamente superior al enunciado de una simple antinomia especulativa es que el narrador no confronta nunca dos entidades, dos categorías —aunque fueran existenciales en el sentido de Heidegger—, sino dos experiencias-límite, entre las que reparte toda la gama de las experiencias singulares que ha escogido poner en escena. Es cierto que una de estas experiencias-límite, la de Septimus Warren Smith, significa la imposible reconciliación entre el tiempo marcado por el Big Ben y el incomunicable sueño de integridad personal del infortunado héroe; pero el suicidio de Septimus marca la encarnación del existencial ser-para-la-muerte en una experiencia existencial singular, una experiencia más próxima a la invitación a la desesperanza, que Gabriel Marcel ve ineluctablemente producida por el espectáculo del mundo, que, por ejemplo, a la anticipación decidida que Heidegger considera como el testimonio más auténtico en favor del carácter originario del ser-para-la-muerte. Lo mismo sucede con el tiempo cósmico: la novela lo designa sólo revestido de los atavíos de la monumentalidad, y encarnado en las figuras de autoridad, de "proporción y de intolerancia, cómplices del orden establecido. De esta doble concretización, resulta que los mismos golpes del Big Ben no acompañan en absoluto un tiempo neutro y común, sino que revisten siempre una significación diferente para cada uno de los personajes cuya experiencia es dividida entre los dos límites que marcan el espacio abierto por la novela. El tiempo común no reúne, sino divide. Cau-

tiva entre dos extremos, la experiencia privilegiada de Clarissa no constituye tampoco una mediación, en el sentido de un conjunto especulativo, sino una variante singular, marcada por un desgarramiento entre su función secreta de "doble" de Septimus y su función pública de "perfecta huésped". El gesto de reto que conduce a la heroína a su velada *-she must assemble-* expresa una modalidad existencial singular de la resolución frente a la muerte: la de un compromiso frágil y quizá no auténtico (pero no incumbe a la ficción predicar la autenticidad) entre el tiempo mortal y el tiempo monumental.

Es en términos totalmente diferentes como *La montaña mágica* plantea el problema de la relación entre tiempo vivido y tiempo cósmico. En primer lugar, las constelaciones concretas que gravitan en torno a los dos polos no son las mismas. Las de "abajo" no gozan de ningún privilegio de monumentalidad; son gentes de lo cotidiano; sólo algunos de sus emisarios recuerdan las figuras de autoridad de *La señora Dalloway*; pero siguen siendo los delegados del tiempo ordinario. En cuanto a los de "arriba", difieren radicalmente del héroe de la duración interior de *La señora Dalloway*, su tiempo es globalmente y sin remisión un tiempo mórbido y decadente, en el que el mismo erotismo está marcado por los estigmas de la corrupción. Por eso, no hay en el Berghof un Septimus que se suicide por no poder soportar el rigor del tiempo de los relojes. Hay una población de asilo que se muere lentamente por haber perdido la medida del tiempo. En este aspecto, el suicidio de Mynheer Peperkorn difiere radicalmente del de Septimus: no es un reto lanzado a los de "abajo"; es una capitulación que lo une a los de "arriba". De esta posición radicalmente original del problema resulta una solución igualmente única. A diferencia de Clarissa Dalloway, en pos de un compromiso entre los extremos, Hans Castorp intenta resolver la antinomia con la abolición de uno de sus términos. Llegará hasta la supresión del tiempo cronológico, hasta la abolición de las medidas del tiempo. Desde ese momento, la apuesta es saber qué aprendizaje, qué elevación *-qué Steigerung-* puede resultar de una experimentación con el tiempo, así amputado de aquello mismo que hace de él una magnitud. La respuesta a esta cuestión ilustrará otro punto de la correlación entre la fenomenología del tiempo y las fábulas sobre el tiempo. Limitémonos, por el momento, a esto: respecto a la reinscripción mediante la historia del tiempo vivido en el tiempo cósmico, *La montaña mágica*

propone una variación imaginativa particularmente perversa; pues es una manera de referirse al tiempo cósmico intentar suprimir sus huellas, como hace el médico astuto que ofrece a sus pacientes tramposos un termómetro sin graduación: el tiempo vulgar acompaña la aventura espiritual del héroe como "hermana muda".

En cuanto a *En busca*, presenta otra variante muy singular de la polaridad entre tiempo de la conciencia y tiempo del mundo. La figura que reviste el tiempo del mundo es la de los diversos reinos en los que ejerce lo que hemos llamado, con Gilles Deleuze, el aprendizaje de los signos: signos de la mundanidad, signos de amor, signos de las impresiones sensibles, signos del arte. Pero, por el hecho de que estos cuatro reinos no son nunca representados más que por sus signos, su aprendizaje es al mismo tiempo el del mundo y el de la conciencia. De esto resulta otra distinción, la que opone tiempo perdido a tiempo recobrado. Es perdido, en primer lugar, el tiempo *pasado*, víctima de la decadencia de las cosas; en este sentido, *En busca* es una lucha agotadora contra la supresión de las huellas, contra el olvido; hablaremos más adelante del proceso de nueva "mitización" del tiempo a que ha sido arrastrada la especulación del narrador que medita sobre el desgaste universal de las cosas. Es perdido, también, el tiempo *esfumado* entre signos aún no reconocidos como signos, destinados a ser reintegrados en la gran obra de la recapitulación. Es perdido, en fin, el tiempo *disperso*, como lo son los parajes en el espacio, simbolizados por los dos "lados" de Méséglise y de Guermantes; a este propósito, se podría hablar de intermitencia del tiempo, como se ha hablado de intermitencia del corazón. En verdad, el sentido de la expresión "tiempo perdido" sigue estando en suspenso hasta que no se convierta en aquello mismo que hay que recobrar. De este lado del punto de unión entre la Búsqueda y la Iluminación, entre el Aprendizaje y la Visitación, *En busca* no sabe adónde va. Y es precisamente esta desorientación y el desencanto que ésta crea, los que califican el tiempo como perdido, en la medida en que *En busca* no es aurícula por el gran designio de hacer una obra de arte. Pero la enseñanza que la fenomenología del tiempo puede recibir de esta unión entre el aprendizaje de los signos y la prueba extática ya no concierne a la aporía inicial que acabamos de atravesar, aquella a la que replica el tiempo histórico. Rehaciendo, una primera vez, el recorrido desde *La señora Dalloway* hasta *La montaña mágica* y *En busca*, hemos visto que la ficción propone respuestas varias a una misma aporía, pero

que varía la posición misma del problema, hasta el punto de desplazar el lugar inicial de la dificultad. De este modo, la ficción vuelve a poner en comunicación los problemas que la aporética del tiempo había separado con gran cuidado: comenzando por la distinción, que ahora parece más didáctica que sustancial, entre los enigmas *reconocidos* por la fenomenología como pertenecientes a la constitución interna del tiempo y los enigmas *producidos* por el gesto mismo que inaugura la fenomenología, el de la reducción del tiempo cósmico, objetivo, ordinario. Gracias a este desplazamiento de la problemática, somos llevados de las aporías, en cierto sentido periféricas, a las aporías nucleares de la fenomenología del tiempo. En el propio centro de la oposición entre las variaciones imaginativas producidas por las fábulas sobre el tiempo y el término fijo de la reinscripción mediante la historia del tiempo vivido en el tiempo del mundo, resulta que la contribución principal de la ficción a la filosofía no reside en la gama de las soluciones que propone para superar la discordancia entre tiempo del mundo y tiempo vivido, sino en la exploración de los rasgos *no lineales del tiempo fenomenológico* que el tiempo histórico oculta precisamente en virtud de su inserción en la gran cronología del universo.

3. Variaciones sobre las aporías internas de la fenomenología

Queremos ahora recorrer los estadios de esta liberación del tiempo fenomenológico respecto a las restricciones del tiempo histórico. Consideraremos, sucesivamente: a) el problema de la unificación del curso temporal, que Husserl hace derivar del fenómeno de "imbricación" en la constitución horizontal del tiempo, y que Heidegger deriva del fenómeno de la "repetición" en la constitución jerárquica de los niveles de temporalización; b) la revivificación del tema agustiniano de la eternidad en ciertas experiencias-límite de extrema concentración de la temporalidad; c) finalmente, las modalidades de nueva "mitización" del tiempo, que no dependen ya de la fenomenología, sino que sólo la ficción tiene el poder de evocar, en el sentido estricto del término.

a) La nueva revisión de las tres fábulas del tiempo que han retenido nuestra atención se iniciará en los análisis por los que Husserl piensa haber resuelto la paradoja agustiniana del triple presente: presente del pasado, presente del futuro, presente del presente. La

solución de Husserl se divide en dos fases: admite, en primer lugar, en el presente vivo cierta consistencia que lo distingue del instante puntual, incorporándole el pasado reciente, retenido en el presente, y el futuro inminente, que constituye una zona de protensión recíproca de la zona de retención del presente; pero el precio que hay que pagar por esta extensión del presente es el corte entre la retención (o recuerdo primario), *incluida* a su modo en el presente vivo, y la rememoración (o recuerdo secundario), *excluida* del presente vivo. Husserl ve entonces que la unidad del flujo se constituye gracias a la imbricación que se realiza continuamente entre las retenciones (y las retenciones de retenciones) que constituyen la "cola de cometa" del presente, y la serie de los cuasi-presentes en los que me traslado libremente gracias a la imaginación, y que despliegan, cada uno, su sistema de retenciones y de protensiones. Por tanto, la unificación del flujo temporal consiste en aquel tipo de conducta que resulta de la imbricación recíproca de los sistemas de retenciones y de protensiones irradiados por el presente vivo y por cualquier cuasi-presente, mientras la retención de un presente recubre la protensión de otro.

Este mismo proceso de coincidencia retorna bajo otra forma y con otro nombre en la fenomenología hermenéutica de Heidegger, más atenta —es cierto— a la jerarquización íntima de los niveles de temporalización que a la continuidad del único flujo temporal. Así, la "repetición" aparece como el punto nodal de todos los análisis de la temporalidad: al unir el haber-sido, el ad-venir y el hacer-presente en el plano de la historicidad, realiza la conjunción, en este plano medio, del nivel profundo de la temporalidad auténtica y del nivel superficial de la intratemporalidad, en el que la mundanidad del mundo prevalece sobre la moralidad del ser-ahí. Pero es esta misma conducta del tiempo la que no sólo es descrita sino también puesta en acto de modo efectivo —y esto de múltiples formas— mediante las variaciones imaginativas que dependen de la ficción.

Así, nos ha parecido que la novela de Virginia Woolf, a la vez, es impulsada por la espera de la velada organizada por Clarissa, y conducida de nuevo hacia atrás por las excursiones al pasado de cada uno de los protagonistas, gracias a esos recuerdos intermitentes que son intercalados continuamente en los diversos momentos de la acción. El arte de Virginia Woolf consiste aquí en entremezclar el presente, sus climas de inminencia y de proximidad, con un pasado rememorado, y así hacer avanzar el tiempo retardándolo.

Además, la conciencia del tiempo que tiene cada uno de los personajes principales es polarizado continuamente entre el presente vivo, inclinado hacia la inminencia del futuro próximo, y una variedad de cuasi-presentes que entrañan para cada uno un poder particular de irradiación: es para Peter Walsh, y en menor medida para Clarissa, el recuerdo del amor fallido, del matrimonio rechazado, en el tiempo feliz de la vida en Bourton. Septimus, igualmente, es arrancado al presente vivo por sus recuerdos de guerra, hasta el punto de no poder vivir el presente a causa del espectro de su compañero muerto que vuelve a atormentar su delirio. En cuanto a Rezia, su pasado de pequeña modista en Milán sigue siendo el eje de sus pesares en el naufragio de su matrimonio incongruente. Así, cada personaje tiene la tarea de producir la propia duración haciéndose "recubrir" de las protensiones nacidas de cuasi-presentes que pertenecen al pasado superado, y de las retenciones de retenciones del presente vivo. Y si es cierto que el tiempo de *La señora Dalloway* está hecho de la imbricación de las duraciones singulares, con sus "cavernas" privadas, el recubrimiento gracias a aquella conducta que produce el tiempo de la novela se desarrolla por un flujo de conciencia al otro, gracias a cálculos que cada uno hace a propósito de las cavilaciones del otro y gracias al hecho de que las protensiones de uno se vuelven hacia las retenciones del otro. Precisamente al servicio de estos efectos de sentido, el narrador utiliza las técnicas narrativas estudiadas en nuestra tercera parte, en particular las que desempeñan el papel de pasarelas entre múltiples flujos de conciencia.

La montaña mágica es, quizá, menos rica en enseñanzas sobre la constitución de la duración por "recubrimiento". El peso de la novela está en otra parte, como veremos más adelante. Sin embargo, al menos dos rasgos de la novela competen al presente análisis. En primer lugar, la mirada regresiva, practicada en el capítulo II, confiere a la experiencia del presente la densidad de un pasado insondable del que subsisten en la memoria algunos recuerdos emblemáticos, como la muerte del abuelo y, sobre todo, el episodio del lápiz prestado y luego recuperado por Prhislav. Bajo el tiempo sucesivo, cuyas medidas se borran gradualmente, persiste un tiempo de gran densidad, un tiempo casi inmóvil, cuyos efluvios vivificadores atraviesan la superficie del tiempo clínico. Así, es la rememoración, que irrumpe en el presente vivo, la que confiere al personaje de Clawdia Chauchat su inquietante extrañeza, en primer lugar en

el duermevela del *verträumte Intermezzo* y, sobre todo, en el famoso episodio de la "Noche de Walpurgis". Es el lapicero de Pribislav el que Clawdia presta y recupera. Clawdia es Pribislav. La concordancia discordante es superada en un recubrimiento elevado hasta la identificación. El reverso de esta indistinción mágica es que la eternidad que ella confiere al instante no es más que una eternidad soñada, una eternidad de carnaval.

Es con *En busca* donde el término husserliano de recubrimiento pasa al heideggeriano de repetición. Repitá-noslo: la ficción no ilustra un tema fenomenológico preexistente; realiza su sentido universal en una figura singular. Se puede hablar aún —es cierto— de recubrimiento para calificar el juego entre la perspectiva del héroe que avanza hacia su futuro incierto a través del aprendizaje de los signos, y el narrador que no olvida nada y anticipa el sentido global de la aventura; el narrador intenta, en efecto, crear un tipo de conducta de la duración incorporando las reminiscencias del héroe al curso de una búsqueda que avanza, dando así al relato la forma de "futuro en el pasado". Pero el juego de las voces narrativas alcanza otra profundidad. Es una auténtica repetición la que realiza el narrador, cuando relaciona la Búsqueda constituida por el aprendizaje de los signos con la Visitación prefigurada en los momentos felices y que culmina en la gran meditación sobre el arte redentor en la biblioteca del príncipe de Guermantes. La fórmula proustiana para la repetición es el tiempo perdido recobrado. Hemos dado tres equivalentes: estilística, con la figura de la metáfora; óptica, con los preparativos del reconocimiento; finalmente, espiritual, con el vocablo de la impresión recobrada. Con denominaciones diferentes, la repetición se ha revelado así algo muy distinto de la reviviscencia. Más aún, la repetición reviste su significación plena, la que nos ha parecido condensada en la admirable expresión de *distancia atravesada*, precisamente cuando el inmediato cortocircuito entre dos sensaciones semejantes, obtenido en los momentos felices, es suplantado por la larga meditación de la obra de arte. En los momentos felices, dos instantes semejantes son acercados milagrosamente. Gracias a la mediación del arte, el milagro fugitivo es fijado en una obra duradera. El tiempo perdido es identificado con el tiempo recobrado.

b) Al acompañar así el movimiento por el que la problemática husserliana del recubrimiento pasa a la heideggeriana de la repetición, la ficción arrastra al mismo tiempo la fenomenología a una

región que ha dejado de frecuentar después de Agustín. En efecto, nuestros tres textos sobre el tiempo tienen esto de notable: se arriesgan a explorar, con el poder figurativo que conocemos, lo que en nuestro primer volumen hemos llamado el límite superior del proceso de jerarquización de la temporalidad. Para Agustín, este límite superior es la *eternidad*. Y, para esta corriente de tradición cristiana que ha hecho propias las enseñanzas del neoplatonismo, la aproximación de la eternidad mediante el tiempo consiste en la estabilidad de un alma en reposo. Ni la fenomenología husserliana ni la hermenéutica heideggeriana del ser-ahí han proseguido esta línea de pensamiento. Las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* de Husserl no dicen nada sobre este punto ya que el debate se circunscribe al paso de la intencionalidad transversal (dirigida hacia la unidad del objeto noemático) a la intencionalidad longitudinal (dirigida hacia la unidad del flujo temporal). En cuanto a *El ser y el tiempo*, su filosofía de la finitud parece sustituir la meditación sobre la eternidad por el pensamiento del ser-ahí-para-la-muerte. Nosotros planteábamos la pregunta: "¿Son estas dos maneras irreductibles de conducir la duración más extensiva hacia la más tensa? ¿O es la alternativa sólo aparente?" (*ibid.*, p. 129).

La respuesta a esta pregunta puede buscarse en varios niveles. En un nivel propiamente teológico, no es seguro que la concepción de la eternidad se resuma en la idea de reposo. No evocaremos aquí las alternativas cristianas a la ecuación entre eternidad y reposo. En el nivel formal de una antropología filosófica —es el de Heidegger en la época de *El ser y el tiempo*—, no es imposible distinguir entre la componente existencial y la componente existencial en el binomio que constituyen el ser-para-la-muerte y la anticipación resuelta frente a la muerte. La función de atestación atribuida a esta última frente al existencial ser-para-la-muerte autoriza a pensar que este mismo existencial de la universal mortalidad deja abierto un vasto abanico de respuestas existenciales, entre ellas la resolución cuasi estoica afirmada por el autor de *El ser y el tiempo*. Por nuestra parte, hemos asumido sin vacilar la mortalidad como rasgo universal de la condición humana. Y no hemos dudado en hablar de tiempo mortal, para contraponerlo al tiempo público y al tiempo cósmico. Pero hemos dejado en suspenso la cuestión de saber si la componente existencial del ser-para-la-muerte y quizá incluso la de la anticipación resuelta dejaban el sitio a otras modalidades que no fuesen la tonalidad estoica dada por Heidegger a la

resolución, y entre éstas a las modalidades de la esperanza cristiana, derivadas de una manera o de otra, de la fe en la resurrección. Es en este intervalo entre lo existenciario y lo existencial donde puede insertarse una meditación sobre la eternidad y la muerte. A esta meditación, nuestros tres textos sobre el tiempo aportan su contribución. Y esta contribución es también la de las variaciones imaginativas, que atestiguan que la eternidad, como el ser para Aristóteles, se dice de múltiples formas.

El tema no falta en *La señora Dalloway*: pese a su extrema ambigüedad, el suicidio de Septimus deja al menos entender que el tiempo es un obstáculo absoluto a la visión completa de la unidad cósmica. Decíamos: no es el tiempo el que es mortal; es la eternidad la que da la muerte. La ambigüedad calculada de este mensaje está, por una parte, en la mezcla confusa, en el propio Septimus, entre sus vaticinios y la locura; y, por otra, en la acción cuasi redentora de su suicidio respecto a Clarissa, la cual recoge de él el valor para hacer frente a los conflictos de la vida.

Pero *La montaña mágica* es evidentemente la ficción más rica en variaciones sobre el tema de la eternidad y de la muerte. Ahora ya no es esa ambigüedad, sino la ironía del narrador, resonando en la experiencia espiritual del propio héroe, la que hace el mensaje de la obra difícil de descifrar. Además, son múltiples las variantes desplegadas por la novela. Una es la eternidad siempre idéntica de la "Sopa de eternidad"; otra, la eternidad soñada, la eternidad de carnaval de la "Noche de Walpurgis"; otra, la eternidad inmóvil de la circulación estelar; otra, finalmente, la eternidad jubilosa del episodio "Nieve". En cuanto a la afinidad que puede subsistir entre estas eternidades diversas, no es seguro que no esté garantizada por el encanto maléfico de la "montaña mágica". En este caso, una eternidad que no coronase la temporalidad más tensa, la más concentrada, sino que se edificase sobre las ruinas de la temporalidad más distendida, más descompuesta, no sería quizá más que un ardid. Si no, ¿por qué la brutal interrupción de la gran historia en el mundo cerrado del Berghof sería semejante a un "trueno"?

Es fascinante colocar juntas las variaciones sobre la eternidad de *La montaña mágica* y las de *En busca*. El acceso al reino "extra-temporal" de las esencias estéticas, en la gran meditación del *Tiempo recordado*, sería igualmente fuente de decepción y de ilusión como el éxtasis de Hans Castorp en el episodio "Nieve", si la decisión de "hacer una obra de arte" no viniese a fijar la fugitiva iluminación

confiriéndole la reconquista del tiempo perdido. No es, pues, necesario que la historia venga a interrumpir una vana experiencia de eternidad: al sellar una vocación de escritor, la eternidad se ha cambiado de sortilegio en don; confiere el poder de "recobrar los días antiguos". Sin embargo, la relación de la eternidad y de la muerte no se suprime. El *memento mori*, pronunciado por el espectáculo de los moribundos que rodean la mesa del príncipe de Guermantes en la cena de las máscaras que sigue a la gran revelación, prolonga su eco fúnebre hasta el propio corazón de la decisión de escribir: una interrupción amenaza la experiencia de eternidad; no es la interrupción de la gran historia, como en *La montaña mágica*, sino la de la muerte del escritor. Así, el conflicto de la eternidad y de la muerte continúa bajo otras formas. El tiempo reencontrado por la gracia del arte no es aún más que un armisticio.

c] Es pertinente recoger un último elemento de la ficción. La ficción no se limita a explorar sucesivamente, gracias a sus variaciones imaginativas, los aspectos de la concordancia discordante vinculados a la constitución horizontal del flujo temporal, luego las variedades de concordancia discordante ligadas a la jerarquización de los niveles de temporalización y finalmente las experiencias-límite que jalonan los confines del tiempo y de la eternidad. La ficción tiene, además, el poder de explorar otra frontera, la de los confines entre la fábula y el mito. Pero, sobre este tema, más aún que sobre el precedente del tiempo y de la eternidad, nuestra fenomenología guarda silencio. Y su sobriedad no debe ser criticada. Sólo la ficción, por seguir siendo ficción incluso cuando proyecta y describe la experiencia, puede permitirse un poco de ebriedad. Así, en *La señora Dalloway*, las campanadas del Big Ben tienen una resonancia más que física, más que psicológica, más que social. Un eco casi místico: "Los círculos de plomo se disuelven en el aire", repite varias veces la voz narrativa. Igualmente, el estribillo del *Cimbelino* de Shakespeare —"*Fear no more the heat/Nor the furious winter's rages*"— une secretamente los destinos gemelos de Septimus y de Clarissa. Pero sólo Septimus sabe escuchar, más allá del rumor de la vida, la "oda inmortal del tiempo". Y, en la muerte, lleva consigo "sus odas al Tiempo".

✓ El tono irónico de *La montaña mágica* no impide cierta mitificación del tiempo, ineluctablemente unida a la elevación del Tiempo al rango de contenido distinto de experiencia, que la ficción muestra como tal. Esta "remitiación" no debe buscarse principalmente

en los momentos de ansiedad especulativos, en los que el narrador, por otra parte, no duda en acompañar al héroe, incluso en guiarlo, en sus balbucesos. A este respecto, el momento más significativo es quizá aquel en que el tiempo interior, liberado de condicionamientos cronológicos, entra en colisión con el tiempo cósmico, exaltado por contraste. La supresión de las medidas acerca el tiempo no mensurable al tiempo inconmensurable. Lo inmemorial ya no se inscribe en ninguna experiencia ni temporal ni de tipo eterno, sino en el espectáculo mudo de la circulación estelar. La obra toda, por lo demás, despliega una dimensión secretamente *hermética*, que escapa a todos los análisis precedentes. Las experiencias sospechosas de espiritismo, evocadas hacia el final de la novela, dan rienda suelta por un momento a esta exaltación, mantenida a raya el resto del tiempo...

De las tres obras que hemos tratado, *En busca* es seguramente la que lleva más lejos el movimiento de "remitización" del tiempo. Lo más curioso es que, a su modo, el mito reduplica las variaciones imaginativas de la ficción sobre el tiempo y la eternidad, en la medida en que presenta dos rostros antitéticos del Tiempo. Hay el tiempo destructor; y hay "el artista, el Tiempo". Ambos actúan: uno trabaja de prisa; el otro, "muy lentamente". Pero, en estas dos apariciones, el tiempo necesita siempre un *cuerpo* para exteriorizarse, para hacerse *visible*. Para el tiempo destructor, son las "muñecas" de la cena macabra; para "el artista, el Tiempo", es la hija de Gilberte y de Robert Saint-Loup, en la que se reconcilian los dos lados de Méséglise y de Guermantes. Todo sucede como si la *visibilidad*, que la fenomenología debe reconocer necesariamente al tiempo, pudiese conferírsele la ficción al precio de una materialización, próxima a las personificaciones del tiempo en las prosopopeyas antiguas.⁵ Y mientras el tiempo se encuentra cuerpos "para mostrar sobre ellos su linterna mágica" (¿mágica como la montaña? ¿o en otro sentido?), las encarnaciones toman la dimensión fantasmagórica de seres emblemáticos.⁶

⁵ Véase J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, París, t. 1, 1965, 90-102. Es en el estadio de las personificaciones del Tiempo donde la ficción restablece los vínculos con el mito.

⁶ Sobre las expresiones emblemáticas en Proust, véase H.R. Jauss, *op. cit.* A estos emblemas hay que añadir la iglesia monumental de Combray, cuya duradera mole se yergue idéntica al comienzo y al final de *En busca del tiempo perdido*. Véase *Tiempo y narración*, t. II, p. 593, n. 72.

Así, el mito, que hemos querido excluir de nuestro campo de estudio, habrá vuelto dos veces, a nuestro pesar: la primera, en el momento de investigación del tiempo histórico, en conexión con el tiempo del calendario; la segunda vez, ahora, tras nuestra investigación del tiempo de la ficción. Pero, mucho antes que nosotros, Aristóteles había intentado inútilmente echar al intuso fuera de la circunscripción de su discurso. El murmullo de la palabra mítica continuaba resonando bajo el *logos* de la filosofía. La ficción le otorga un eco más sonoro.

4. Variaciones imaginativas e ideal-tipos

La primera fase de nuestra confrontación entre las modalidades de refiguración del tiempo, propias, respectivamente, de la historia y de la ficción, ha consagrado la disimetría entre los dos grandes modos narrativos. Tal disimetría es resultado esencialmente de la diferencia entre las soluciones aportadas por la historia y la ficción a las aporías del tiempo.

Para evitar un importante equívoco, me gustaría terminar este capítulo con una reflexión sobre la relación que establecemos entre lo que llamamos aquí *solución* y lo que hemos llamado anteriormente *aporía*.

Hemos podido evitar esta reflexión en el capítulo correspondiente consagrado al tiempo histórico, porque la solución aportada a estas aporías por el tiempo histórico consiste finalmente en una conciliación apaciguadora, que tiende a despojar las aporías de su fuerza incisiva, incluso a hacerlas desaparecer en la no-pertinencia o en la insignificancia. Éste no es el caso de los tres textos sobre el tiempo, que tienen la virtud principal de reavivar estas aporías, incluso de acentuar su intensidad. Por eso, muchas veces hemos dicho que resolver poéticamente las aporías quería decir no tanto disolverlas como despojarlas de su efecto paralizador y hacerlas productivas. Intentemos precisar el sentido de esta resolución poética, con ayuda de los análisis desarrollados hasta ahora.

Retomemos el tema husserliano de la constitución de un único campo temporal por recubrimiento de la red de las retenciones y de las protensiones del presente vivo con el de las retenciones y de las protensiones que tienen relación con los múltiples cuasi presentes a los que se traslada la rememoración. Las variaciones imagina-

tivas aplicadas a esta constitución mediante recubrimiento ponen al descubierto cierto *no-dicho* de la fenomenología. Es de este no-dicho del que habíamos recelado cuando declarábamos repetidamente que los adelantos y los descubrimientos de la fenomenología tenían como precio *aporías* cada vez más radicales. Pero, ¿qué ocurre con estos descubrimientos y este vínculo entre descubrimiento y *aporía*? La respuesta nos la proporcionan las variaciones imaginativas: ellas revelan que, bajo el mismo nombre, la fenomenología designa la *aporía* y su *resolución ideal*: me atreveré a escribir el *ideal-tipo* (en el sentido weberiano del término) de su resolución. ¿Qué queremos decir, en efecto, cuando declaramos que un campo de conciencia constituye su unidad por recubrimiento si no que el recubrimiento es el *eidos* bajo el cual la reflexión fenomenológica coloca las variaciones imaginativas relativas al tipo ideal de fusión entre islotes de rememoración, más o menos bien coordinados, y el esfuerzo de la memoria primaria por reunir, por retención de retenciones, el pasado integral en la cola de cometa del presente vivo? Nuestra hipótesis es, por otra parte, de una rigurosa ortodoxia husserliana: cualquier *eidos* es revelado como invariante precisamente gracias a variaciones imaginativas. La paradoja, con el tiempo, es que *el mismo análisis revela una aporía y oculta su carácter aporético bajo el ideal-tipo de su resolución*, el cual se hace visible, en cuanto *eidos* que rige el análisis, sólo gracias a las variaciones imaginativas sobre el tema mismo de la *aporía*.

Podemos considerar eemplar el caso de la constitución de la unidad del flujo temporal por recubrimiento entre la expansión del presente vivo según las líneas de fuerza de la retención y de la protensión, y la concentración de los recuerdos dispersos en torno a los diversos cuasi-presentes que la imaginación proyecta detrás del presente vivo. Esta constitución es el modelo de todas las concordancias discordantes encontradas en nuestro trabajo. Ella nos permite remontarnos hacia Agustín y descender hacia Heidegger.

¿Qué significa, en efecto, la dialéctica de la *intentio/distentio*, si no una regla para interpretar tanto la recitación de un poema como la unidad de una historia más amplia, llevada a las dimensiones de una vida entera, incluso a la de la historia universal? La concordancia discordante era ya a la vez el nombre de un problema que había que resolver y el de su solución ideal. Es lo que hemos querido significar al decir que el mismo análisis descubre la *aporía* y la *oculta* bajo el *ideal-tipo* de su resolución. Incumbe al examen

del juego de las variaciones imaginativas explicar esta relación de la aporía con el ideal-tipo de su resolución. Es principalmente en la literatura de ficción donde se exploran las innumerables maneras de lucha y armonía entre la *intentio* y la *distentio*. En esto, tal literatura es el instrumento insuperable de exploración de la concordancia discordante constituida por la cohesión de una vida.

Esta misma relación entre la aporía y el ideal-tipo de su resolución puede aplicarse a las dificultades que hemos encontrado en la lectura de *El ser y el tiempo*, en el momento de explicar no ya su constitución horizontal de un campo temporal, sino su constitución vertical mediante jerarquización entre los tres niveles de temporalización llamados temporalidad, historicidad, intratemporalidad. Es, en realidad, un nuevo tipo de concordancia discordante, más sutil que la *distentio/intentio* agustiniana y que el recubrimiento husserliano, revelado por esta extraña derivación, que intenta a un tiempo respetar la "procedencia" de los modos derivados a partir del modo considerado como el más originario y el más auténtico, y explicar la emergencia de significaciones nuevas, reveladas por el proceso mismo de derivación de la historicidad y de la intratemporalidad desde la misma temporalidad fundamental.

Este parentesco es confirmado por la manera obstinada con que Heidegger vuelve, capítulo tras capítulo, a la cuestión obsesiva que pone en marcha la segunda sección de *El ser y el tiempo*, la cuestión del ser-integral (*Ganzsein*), más exactamente, de la integralidad del poder-ser. He aquí por qué los requisitos de una integración auténtica, de una totalización verdaderamente originaria, quizá no se cumplen nunca. Además, la fenomenología hermenéutica se distingue de la intuitiva de estilo husserliano en que lo más próximo sigue siendo siempre lo más oculto. ¿No es, pues, función de la ficción arrancar las condiciones de la totalización a la disimulación? Además, ¿no se ha dicho que estas condiciones dependen no tanto de la posibilidad trascendental como de la posibilidad existencial? Pero, ¿qué modo de discurso es más adecuado para esta posibilidad que el que actúa sobre las variaciones imaginativas de una experiencia de ficción?

El doble carácter de aporía y de ideal-tipo que reviste el complejo proceso de totalización, de diversificación, de jerarquización, descrito por *El ser y el tiempo*, en ningún sitio es mejor explicado que en las variaciones imaginativas aplicadas por los tres textos sobre el tiempo a las oscilaciones de una existencia desgarrada entre el sen-

tido de su mortalidad, el mantenimiento de las funciones sociales que le confieren una exposición pública, y la sorda presencia de la inmensidad de este tiempo que envuelve todas las cosas.

La función asignada por Heidegger a la *repetición* en la economía temporal me parece que refuerza estas perspectivas entre la búsqueda de autenticidad por la fenomenología y la exploración de los caminos capaces de hacer posible tal autenticidad mediante la ficción. La repetición ocupa en la fenomenología hermenéutica una posición estratégica perfectamente comparable a la que ocupa la dialéctica de la intención/distención en Agustín y la de la superposición en Husserl. La repetición encuentra eco en Heidegger en tanto *esüramint* to del ser-ahí, al igual que la *intentio* en la *distentio* en Agustín, y que la superposición a la disparidad entre retención y rememoración en Husserl. Además, se pide a la repetición que restablezca la primacía de la resolución anticipadora sobre la derrelicción, y así abra nuevamente el pasado hacia el advenir. Es del pacto sellado entre herencia, transmisión y reasunción, del que se puede decir a la vez que es una aporía que hay que resolver y el ideal-tipo de su resolución. Nada es tan adecuado como las fábulas sobre el tiempo para explorar el espacio de sentido abierto por la búsqueda de una auténtica reasunción de la herencia que somos respecto a nosotros mismos en la proyección de nuestras posibilidades más propias. Iluminada después por nuestras fábulas sobre el tiempo, la repetición heideggeriana se revela como la expresión emblemática de la figura más disimulada de concordancia discordante, la que hace mantener juntos, de la manera más improbable, tiempo mortal, tiempo público y tiempo mundano. Esta última figura resume todas las modalidades de concordancia discordante acumuladas por la fenomenología del tiempo desde Agustín. Por eso, se revela también como la más apta para servir de hilo conductor en la interpretación de las experiencias temporales de ficción que tienen como apuesta última "la cohesión de la vida".⁷

Una última consecuencia se desprende de nuestros análisis: nos lleva desde Heidegger a Agustín. La ficción no se limita a ilustrar concretamente los temas de la fenomenología, ni siquiera a poner al desnudo los tipos ideales de resolución ocultos bajo la descrip-

⁷ Sobre esta expresión tomada de Dilthey (*Zusammenlung des Lebens*), véase *supra*, p. 794. Volveremos, en las últimas páginas de nuestra obra, sobre este mismo problema con un nuevo término, el de identidad narrativa. Esta noción coronará la unión de la historia y de la ficción bajo la égida de la fenomenología del tiempo.

ción aporética. Muestra también los límites de la fenomenología, que son los de su estilo eidético. La reviviscencia del tema de la eternidad en nuestras tres fábulas sobre el tiempo constituye a este respecto una prueba limitada, pero ejemplar. No que estos tres textos sobre el tiempo ofrezcan un modelo único de eternidad. Al contrario, ofrecen a la imaginación un vasto campo de posibilidades de eternización, que no poseen más que un rasgo común, el de ser emparejadas con la muerte. Las fábulas sobre el tiempo dan así algún crédito a la duda que habíamos formulado, en su momento, sobre el valor del análisis heideggeriano del ser-para-la-muerte. Entonces, habíamos propuesto distinguir, en el ser-para-la-muerte y en la anticipación resuelta frente a la muerte, un componente existencial y un componente existencial. Incumbe precisamente a las variaciones imaginativas desplegadas por las fábulas sobre el tiempo abrir el campo de las modalidades existenciales capaces de autenticar al ser-para-la-muerte. Las experiencias-límites que, en el reino de la ficción, enfrentan la eternidad con la muerte, sirven al mismo tiempo de revelador respecto a los límites de la fenomenología, que con su método de reducción lleva a privilegiar la inmanencia subjetiva, no sólo respecto a las trascendencias exteriores, sino también respecto a las superiores.

3. LA REALIDAD DEL PASADO HISTÓRICO

Con este capítulo se abre una nueva etapa en nuestra investigación aplicada a la refiguración del tiempo por referencia cruzada. En el transcurso de la primera etapa, se ha hecho hincapié en la *dicotomía* entre el objetivo propio de cada modo narrativo, dicotomía que se resume en la oposición global entre la reinscripción del tiempo vivido en el tiempo del mundo y las variaciones imaginativas referidas al modo de enlazar el primero con el segundo. La nueva etapa marca cierta *convergencia* entre, por una parte, lo que hemos llamado, desde la introducción a esta sección, la función de *representancia* ejercida por el conocimiento histórico respecto al pasado "real" y, por otra, la función de *significancia* que reviste el relato de ficción, cuando la *lectura* pone en relación el mundo del texto y el del lector. Inútil decir que es a partir de la primera determinación de la refiguración cruzada como se destaca la segunda determinación que constituye el reto de los dos capítulos que siguen.

El problema de la representancia del pasado "real" por el conocimiento histórico nace de la simple pregunta: ¿qué significa el término "real" aplicado al pasado histórico? ¿Qué podemos decir cuando decimos que algo ha sucedido "realmente"? Este problema es el más embarazoso de los que la historiografía plantea al pensamiento de la historia. Y sin embargo, si la respuesta es difícil, la cuestión es inevitable: establece la segunda diferencia entre la historia y la ficción, cuyas interferencias no constituirían problema si no se injertaran en una *disimetría* fundamental.

Una firme convicción anima aquí al historiador: por más que se diga del carácter selectivo de la recogida, de la conservación y de la consulta de los documentos, de su relación con las cuestiones planteadas por el historiador, incluso de las implicaciones ideológicas de todas estas operaciones —el recurso a los documentos señala una línea divisoria entre historia y ficción: a diferencia de la novela, las construcciones del historiador tienden a ser *reconstrucciones* del pasado. A través del documento y por medio de la prueba documental, el historiador está sometido *a lo que, un día, fue*. Tiene una

deuda con el pasado, una deuda de reconocimiento con los muertos, que hace de él un deudor insolvente.

Se plantea el problema de articular conceptualmente lo que, con el nombre de deuda, no es aún más que un sentimiento.

Para esto, tomemos como punto de partida lo que fue el punto de llegada de nuestro anterior análisis —la noción de huella— e intentemos extraer lo que puede constituir su función mimética, o en otros términos su función de refiguración, según el análisis que hemos propuesto, en nuestro volumen I, de *mimesis* III.

Diré, con Karl Heussi, que el pasado es el “de enfrente” (*Gegenüber*) al que el conocimiento histórico intenta “corresponder de manera apropiada”.¹ Después, adoptaré la distinción entre representar, tomado en el sentido de hacer las veces (*vertreten*) de algo, y representarse, en el sentido de darse una imagen mental de una cosa exterior ausente (*sich vorstellen*).² La huella, en efecto, en cuanto es dejada por el pasado, vale por él: ejerce respecto a él una función de *lugartenencia*, de *representancia* (*Vertretung*).³ Esta función caracteriza la referencia *indirecta*, propia de un conocimiento por huella, y distingue de cualquier otro el modo referencial de la historia respecto al pasado. Por supuesto, este modo referencial es inseparable del trabajo de configuración: en efecto, nos formamos una idea del inagotable recurso del pasado gracias a una incesante rectificación de nuestras configuraciones.

¹ Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübinga 1932. “eine zutreffende Entsprechung des im ‘Gegenüber’ Geschehenen” (p. 48).

² “Las concepciones históricas son *Vertretungen* que entienden significado (*bedeuten*) lo que ha sido una vez (*was [. . .] einst war*) según un modo considerablemente más complicado y ofrecido a una descripción inagotable” (p. 48). Contrariamente a Theodor Lessing, para quien sólo la historia confiere un sentido al sin-sentido (*sinnlos*), el *Gegenüber* es el que impone norma y corrección a la búsqueda histórica y la sus trae a la arbitrariedad, garantizada, al parecer, por el trabajo de selección y de organización del historiador; de otro modo, ¿cómo la obra de un historiador podría corregir la de otro y pretender, mejor que aquella obra, dar en el *quid* (*treffen*)? También Karl Heussi ha percibido los rasgos del *Gegenüber* que hacen de la “representancia” un enigma propio del conocimiento histórico, a saber: por una parte, según Troeltsch, el peso del de “enfrente” que hace inclinar al pasado del lado del sin-sentido; por otra, las estructuras multívocas del pasado lo llevan del lado del sentido; en resumen, el pasado consiste en “la plenitud de las imitaciones posibles a la configuración histórica (*die Fülle der möglichen Anreize zu historischer Gestaltung*)” (p. 49).

³ El término “representancia” aparece en Francois Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Seuil, 1968, p. 11

Esta problemática de lugartenencia o de representancia de la historia respecto al pasado concierne al *pensamiento* de la historia más que al *conocimiento* histórico. Para este último, en efecto, la noción de huella constituye una especie de *terminus* en la sucesión de las remisiones que de los archivos conducen al documento, y de éste a la huella. Pero, de ordinario, no se detiene en el enigma de la referencia histórica, en su carácter esencialmente indirecto. Desde su punto de vista, la cuestión ontológica, contenida simplemente en la noción de huella, es recubierta inmediatamente por la cuestión epistemológica del documento, a saber, su valor de garante, de apoyo, de prueba, en la explicación del pasado.⁴

Con las nociones de "enfrente", de lugartenencia o representancia, hemos dado sólo un nombre, pero no una solución, al problema del valor mimético de la huella y, más allá, al sentimiento de deuda respecto al pasado. La articulación intelectual que propongo a este enigma es recogida de la dialéctica entre "grandes géneros", que Platón elabora en *El sofista* (254b-259d). He escogido, por razones que se precisarán con el progresivo desarrollo del trabajo, los tres "grandes géneros" de lo Mismo, de lo Otro, de lo Análogo. No pretendo que la idea de pasado se *construya* mediante la cone-

⁴ El ejemplo de Marc Bloch, en *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, es, a este respecto, revelador; conoce perfectamente la problemática de la 'huella': la deriva de la del documento ("¿qué entendemos por documento, si no una "huella", es decir, la marca accesible al sentido dejado por un fenómeno imposible de aprehender en sí mismo?", p. 55). Pero la referencia enigmática a la huella es inmediatamente anexada a la noción de *observación indirecta*, familiar a las ciencias empíricas, en la medida en que el físico o el geógrafo, por ejemplo, se apoyan en observaciones hechas por otro (*ibid.*). Es cierto que el historiador, a diferencia del físico, no puede provocar la aparición de la huella. Pero esta imperfección de la observación histórica es compensada de dos maneras: el historiador puede multiplicar las relaciones por parte de los testigos y confrontarlos recíprocamente; Marc Bloch habla, en este sentido, del "uso de testimonios de tipo opuesto" (p. 65). Sobre todo, puede privilegiar los "testigos a peso de ellos", es decir, los documentos no destinados a informar, a instruir a los contemporáneos, y menos aún a los futuros historiadores (p. 62). Pero para una investigación filosófica atenta al alcance ontológico de la noción de huella, la preocupación por marcar la pertenencia del conocimiento por huella al campo de la observación tiende a ocultar el carácter enigmático de la noción de huella del *pasado*. El testimonio autenticado opera como una *observación ocular* delegada: veo por los ojos de otro. Así se crea una ilusión de contemporaneidad, que permite colocar en el mismo plano el conocimiento por huella y el de observación indirecta. Y sin embargo, nadie ha subrayado tan bien como Marc Bloch el vínculo entre la historia y tiempo, cuando la define como la ciencia "de los hombres en el tiempo" (p. 36).

xión de estos tres "grandes géneros"; sólo sostengo que decimos algo sensato sobre el pasado pensándolo sucesivamente bajo el signo de lo Mismo, de lo Otro, de lo Análogo. Para responder a la objeción de artificio que podría hacerse, haré ver que cada uno de los tres momentos está representado por uno o varios de los intentos más respetables de filosofía de la historia. El paso de una de estas posiciones filosóficas a otra resultará de la incapacidad de cada una para resolver, de modo unilateral y exhaustivo, el enigma de la representancia.

1. *Bajo el signo de lo Mismo: la "reefectuación" del pasado en el presente*

El primer modo de pensar la dimensión pasada del pasado es suprimir su agujón, la *distancia temporal*. La operación histórica aparece entonces como una *desdistanciación*, una *identificación* con lo que antes fue. Esta concepción no carece de apoyo en la práctica histórica. ¿No está presente la propia huella, como tal? Remontar la huella, ¿no es hacer los acontecimientos pasados a los que conduce, contemporáneos de su propia huella? En cuanto lectores de historia, ¿no somos hechos contemporáneos de los acontecimientos pasados mediante una reconstrucción viva de su encadenamiento? En una palabra, ¿es inteligible el pasado de otro modo que no sea su *persistir* en el presente?

Para elevar esta sugerencia al rango de teoría y formular una concepción exclusivamente *en términos de identidad* del pensamiento del pasado, es preciso: a) someter la noción de acontecimiento a una revisión radical, a saber, disociar su lado "interno", que podemos llamar *pensamiento*, del "externo", es decir, los cambios físicos que afectan al cuerpo; b) después, considerar el pensamiento del historiador, que reconstruye una cadena de acontecimientos, como una manera de *repensar* lo que ha sido pensado una vez; c) finalmente, concebir este repensar como *numéricamente idéntico* al primer pensar.

Esta concepción en términos de identidad es ilustrada de modo brillante por la concepción de la historia como "reefectuación" (*reenactment*) del pasado, según la formulación de Collingwood en *The idea of history*.⁵

⁵ *The idea of history* es una obra póstuma publicada por T. M. Knox en 1946 (Clarendon Press; Oxford University Press, 1956), sobre la base de las conferencias

A los tres componentes de una concepción en términos de identidad de la dimensión pasada del pasado antes enunciados, se puede hacer corresponder las tres fases recorridas por el análisis que Collingwood hace del pensamiento histórico: a saber, *a*) el carácter *documental* del pensamiento histórico, *b*) el trabajo de la *imaginación* en la interpretación del dato documental, *c*) finalmente, la ambición de que las construcciones de la imaginación operen la *reefectuación* del pasado. El tema de la reeefectuación debe manifestarse en tercera posición, para mostrar que no designa un método distinto, sino el resultado buscado por la interpretación documental y las construcciones por la imaginación.⁶

a) La noción de prueba documental, colocada al inicio de la investigación con el título "evidencia", señala de entrada la diferencia radical entre la historia de los quehaceres humanos y el estudio de los cambios naturales, incluido el de la evolución en biología.⁷ Sólo

escritas en Oxford en 1936, tras la nominación de Collingwood para la cátedra de filosofía metafísica, y parcialmente revisadas por el autor hasta 1940. El editor ha agrupado las partes sistemáticas de la obra inacabada de Collingwood en la quinta parte, titulada *Épílegmena*, pp. 205-324.

⁶ En el plano adoptado por el editor de *The idea of history*, el párrafo sobre la "historia como reeefectuación de la experiencia pasada" (pp. 231-302) sigue expresamente al de "la imaginación histórica" (pp. 231-249) (fue la lección inaugural de las conferencias de Oxford) y al de la "prueba documental", en el que el concepto de historia humana es opuesto al de naturaleza humana, y donde se afronta directamente el concepto de *reenactment*, sin pasar por la reflexión sobre la imaginación. Este orden de exposición se comprende si el *reenactment*, sin constituir el procedimiento metodológico característico de la historia, define su *telos* y, al mismo tiempo, su lugar en el saber. Seguiré este orden: prueba documental, imaginación histórica, historia como reeefectuación de la experiencia pasada, para subrayar claramente el carácter más filosófico que epistemológico del concepto de reeefectuación.

⁷ Para Collingwood, el problema no es tanto saber cómo la historia se distingue de las ciencias de la naturaleza sino saber si puede haber otro conocimiento del hombre que no sea histórico. A este problema da una respuesta claramente negativa, por la sencilla razón de que el concepto de historia humana viene a ocupar el lugar asignado por Locke y Hume al de naturaleza humana: "El verdadero medio para explorar el espíritu es mediante el método histórico." "La historia es lo que la ciencia de la naturaleza ha hecho profesión de ser" (p. 209). "Todo conocimiento del espíritu es histórico" (p. 219). "La ciencia del espíritu humano se resuelve en historia" (p. 220). Se observará que Collingwood llama "*interpretation of evidence*" (pp. 9-10) lo que traducimos aquí por prueba documental. Pero el término inglés "*evidence*" se traduce raramente en francés por evidencia, sobre todo en las materias jurídicas de las que la teoría de la historia lo toma: aquí —dice—, "*evidence* es un término colectivo para las cosas que, tomadas una a una, son

un acontecimiento *histórico* es susceptible de disociación entre el lado "interior" de los acontecimientos, que se debe llamar "pensamiento" (*thought*), y el lado "exterior", que depende de los cambios naturales.⁸ Para hacer plausible este procedimiento radical, Collingwood aporta dos precisiones: en primer lugar, el lado externo dista mucho de ser inesencial; la acción, en efecto, es la unidad de lo externo y de lo interno de un acontecimiento; además, el término "pensamiento" debe tomarse en una extensión más amplia que el pensamiento racional; abarca todo el campo de las intenciones y de las motivaciones. Así, un deseo es un pensamiento, en virtud de aquello que E. Anscombe debía llamar más tarde su carácter de descibilidad,⁹ que es decible por hipótesis y permite al enunciado de un deseo figurar en la premisa mayor de un silogismo peripatético.

b) El segundo componente de una concepción en términos de identidad de la dimensión pasada del pasado no está lejos: de la noción de interior del acontecimiento, concebido como "pensamiento", se puede pasar directamente a la de *reenactment*, como acto de repensar lo que se ha pensado una primera vez: compete, en efecto, exclusivamente al historiador, con exclusión del físico y del biólogo, "situarse pensando en (*to think himself into*) esta acción, discernir el pensamiento de su agente" (p. 213).¹⁰ "Toda historia —afirma también— es la reafectación del pensamiento pasado en el propio espíritu del historiador" (*ibid.*). Sin embargo, este acceso súbito al *reenactment* tiene el inconveniente de dar crédito a la idea de que

llamadas documentos, y un documento es una cosa que existe aquí y ahora, de manera tal que el historiador, al aplicarle su pensamiento, obtiene las respuestas a las preguntas que se plantea sobre acontecimientos pasados" (p. 1).

⁸ El carácter semiológico del problema es evidente, aunque Collingwood no use este término: los cambios externos no son los que el historiador considera, sino aquellos "a través de los cuales mira, para discernir el pensamiento que se halla en ellos" (p. 214). Esta relación entre lo exterior y lo interior corresponde a lo que Dilthey designa como *Ausdruck* (expresión).

⁹ E. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957, p. 72.

¹⁰ "La filosofía es reflexiva [...] piensa acerca del pensamiento!" (p. 1). En el plano histórico, la prueba tiene cara a cara "el pasado que consiste en acontecimientos particulares sobrevenidos en el espacio y en el tiempo y que han dejado de acontecer (*which are no longer happening*)" (p. 5). O también: "Las acciones de seres humanos que han sido hechas en el pasado" (p. 9). El problema es: "Qué cosa hace que sea posible conocerlas a los historiadores" (*ibid.*). El acento puesto sobre el carácter pasado hace que el problema no pueda ser resuelto más que por hombres doblemente calificados: como historiadores con experiencia del oficio y como filósofos capaces de reflexionar sobre dicha experiencia.

equivale a método. La introducción demasiado rápida del *reenactment* corre el riesgo de hacerlo entender como una forma de intuición. Pero repensar no es revivir. Repensar contiene ya el momento crítico que nos obliga al rodeo mediante la imaginación histórica.¹¹

El documento, en efecto, plantea perfectamente el problema de la relación del pensamiento histórico con el pasado en cuanto pasado. Pero no puede más que plantearlo: la respuesta está en la función de la *imaginación histórica*, que señala la especificidad de la historia respecto a cualquier observación de un dato presente, del tipo de la percepción.¹² La sección dedicada a la "imaginación histórica" sorprende por su audacia. Frente a la autoridad de las fuentes escritas, el historiador es considerado como "la propia fuente, la propia autoridad" (p. 236). Su *autonomía* combina el carácter selectivo del trabajo de pensamiento, la audacia de la "construcción histórica" y la tenacidad desconfiada del que, siguiendo el adagio de Bacon, "cuestiona a la naturaleza". Collingwood no duda en hablar de "imaginación *a priori*" para significar que el historiador es el juez de sus fuentes y no a la inversa; el criterio de su juicio es la coherencia de su construcción.¹³

¹¹ "Todo acto de pensamiento es un acto crítico: el pensamiento que reefectúa pensamientos del pasado los critica reactualizándolos" (p. 216). En efecto, si la causa es el interior del acontecimiento mismo, sólo un largo trabajo de interpretación permite verse en la situación, pensar por sí mismo lo que un agente del pasado juzgó que era adecuado hacer.

¹² La relación entre prueba documental (*historical evidence*) e imaginación sitúa toda la investigación histórica en la *lógica de la pregunta y de la respuesta*. Esta lógica se expone en *An autobiography*, Oxford University Press, 1939. Gadamer le rinde un vibrante homenaje en su intento personal por hacer de esta lógica el equivalente del método dialógico de Platón, tras el fracaso de Hegel. Collingwood es, en este sentido, un precursor: "En historia, pregunta y prueba van juntas. Vale como prueba todo lo que os permite responder a vuestra pregunta, la pregunta que planteáis ahora" (p. 281).

¹³ Collingwood utiliza sin vacilar el término de Kant sobre la imaginación, "esa facultad ciega indispensable", que "hace todo el trabajo de la construcción histórica" (p. 241). Sólo la imaginación histórica "imagina el pasado" (p. 242). Nos hallamos así en los antipodas de la idea de testimonio ocular transmitido por fuentes autorizadas: "En realidad, no hay datos sin elaboración (*no data*)" (p. 249). El idealismo inherente a la tesis de la imaginación *a priori* estalla en las líneas de conclusión del párrafo que se le dedica: se debe considerar "la idea de la imaginación histórica como una forma de pensamiento que no depende más que de sí, se determina y se justifica a sí misma" (p. 249). Por lo tanto, hay que ir hasta la cuasi-identificación del trabajo del historiador con el del novelista. "Novela e historia se explican y se justifican ambas por sí mismas; derivan de una actividad autónoma que obtiene de sí misma su

Se excluye cualquier interpretación de tipo intuitivo que situase el concepto de *reenactment* en un plano metodológico: la imaginación ocupa el lugar supuestamente asignado a la intuición.¹⁴

¿] Queda por dar el paso decisivo: declarar que la reefectuación es numéricamente idéntica al primer pensar. Collingwood realiza este paso audaz en el momento en que la construcción histórica, obra de la imaginación *a priori*, hace valer su pretensión de verdad. Separada del contexto del *reenactment*, la imaginación del historiador podría confundirse con la del novelista. Pero, a diferencia del novelista, el historiador tiene una doble tarea: construir una imagen coherente, portadora de sentido, y “construir una imagen de las cosas, tal como fueron en realidad, y de los acontecimientos, tal como sucedieron realmente” (p. 246). Esta segunda tarea sólo es realizada parcialmente, si nos atenemos a las “reglas de método” que distinguen el trabajo del historiador del de el novelista: localizar todas las narraciones históricas en el mismo espacio y en el mismo tiempo; poder vincular todos los relatos históricos en un único mundo; acoplar la pintura del pasado a los documentos en su estado conocido o tal como los historiadores los descubren.

Si nos limitásemos a esto, no sería satisfecha la pretensión de verdad de las construcciones imaginarias. La “pintura imaginaria del pasado” (p. 248) seguiría siendo algo *distinto* del pasado. Para que sea la *misma* cosa, debe ser numéricamente idéntica. Repensar debe ser una manera de anular la distancia temporal. Esta anulación constituye la significación filosófica –hiperepistemológica– de la reefectuación.

La tesis es formulada una primera vez en términos generales, pero sin equívocos, en el primer párrafo de los *Epílogos* (*Human nature and human history*). Los pensamientos –se dice– son en un sentido acontecimientos que suceden en el tiempo; pero, en otro sentido, para aquel que se dedica al acto de repensar, los pensamientos no están enteramente en el tiempo (p. 217).¹⁵ Que esta

autoridad: en ambos casos, esta actividad es la imaginación *a priori*” (p. 246).

¹⁴ A este respecto, el acercamiento entre *reenactment* e inferencia práctica, propuesto por Rex Martin en *Historical explanation, reenactment and practical inference*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1977, constituye el intento más fructífero para acercar a Collingwood a la filosofía de la historia de A. Danto, de W. Walsh y, sobre todo, de Von Wright. Deben pensarse juntas imaginación, inferencia práctica y reefectuación.

¹⁵ La Constitución romana, o su modificación por parte de Augusto, una vez repensada es un objeto eterno, del mismo modo que el triángulo de Whitehead:

tesis sea sostenida en ocasión de una comparación entre las ideas de *naturaleza* humana y de *historia*, se comprende fácilmente. El pasado es separado del presente precisamente en la naturaleza: "El pasado, en un proceso natural, es un pasado superado y muerto" (p. 225). En la naturaleza, los instantes mueren y son remplazados por otros. En cambio, el mismo acontecimiento, históricamente conocido, "sobrevive en el presente" (p. 225).¹⁶

Pero, ¿qué quiere decir sobrevivir? Nada, fuera del acto de ree-
fectuación. En definitiva, sólo tiene sentido la posesión actual de la actividad del pasado. ¿Se dirá que ha sido necesario que el pasado *sobreviva* dejando una huella, y que nos convirtamos en sus *herederos* para que podamos ree-
fectuar los pensamientos pasados? Supervivencia, herencia, son procesos naturales. El conocimiento histórico comienza con el modo con que entramos en posesión de tales procesos. Se podría decir, en forma de paradoja, que una huella se hace huella del pasado sólo en el momento en que su carácter de pasado es abolido por el acto intemporal de repensar el acontecimiento en su interior pensado. La ree-
fectuación, así entendida, da a la paradoja de la huella una solución de *identidad*, el fenómeno de la marca, de la huella y el de su perpetuación son remitidos pura y simplemente al conocimiento natural. La tesis idealista de la autoproducción del espíritu por sí mismo, ya visible en el concepto de imaginación *a priori*, es coronada simplemente por la idea de ree-
fectuación.¹⁷

"Lo que lo hace histórico no es el hecho de que ocurra en el tiempo, sino que acceda a nuestro conocimiento gracias a que repensemos el mismo pensamiento que ha creado la situación que examinamos, y de este modo lleguemos a comprender esta situación" (p. 218).

¹⁶ "Así, el proceso histórico es un proceso en el que el hombre crea para sí mismo esta o aquella idea de la naturaleza humana al recrear en su propio pensamiento el pasado del que es heredero" (p. 226). "Ree-
fectuar el pasado es, para el historiador, recrearlo en su propio espíritu" (p. 286). La idea de ree-
fectuación tiende así a sustituir a la de testimonio, cuya fuerza es la de mantener la alteridad del testigo y de aquello que testimonia.

¹⁷ *The idea of history* ofrece varias expresiones equivalentes: "La materia de la que trata la historia" no es el acto individual, tal como se ha producido, "sino el acto de pensamiento en su supervivencia y en su 'reviviscencia' en épocas diferentes y en diferentes personas" (p. 303). Esto implica que se vea la "actividad del sí" como "una actividad única que persiste a través de la diversidad de sus propios actos" (p. 306). V también, "el objeto debe ser tal que dé asilo a esta 'reviviscencia'" (p. 304). "El conocimiento histórico tiene, pues, como objeto propio el pensamiento: no las cosas en las que piensa, sino el acto mismo de pensar" (p. 305).

Esta interpretación extremista de la tesis de la identidad levanta objeciones que, progresivamente, acusan a la propia tesis de la identidad. Al término del análisis, se llega a decir que el historiador no conoce en absoluto el pasado, sino sólo su propio pensamiento sobre el pasado; sin embargo, la historia sólo tiene sentido si el historiador sabe que reeefectúa un acto que no es el suyo. Collingwood puede introducir, sin duda, en el pensamiento el poder de distanciarse de sí mismo. Pero esta distanciaci3n de sí no equivaldrá nunca a la distanciaci3n entre uno mismo y el otro. Toda la empresa de Collingwood se quiebra ante la imposibilidad de pasar del pensamiento del pasado como *mío* al pensamiento del pasado como *otro*. La identidad de la reflexi3n no puede explicar la alteridad y la repetici3n.

Ascendiendo desde el tercero al segundo componente de la tesis sobre la identidad, podemos preguntarnos si reeefectuar el pasado es repensarlo. Teniendo en cuenta el hecho de que ninguna conciencia es transparente ante sí misma, ¿se puede concebir que la reeefectuaci3n vaya hasta la parte de opacidad contenida tanto en el acto original del pasado como en el acto reflexivo del presente? ¿En qué se convierten las nociones de proceso, de adquisici3n, de incorporaci3n, de desarrollo e incluso de crítica, si se suprime el carácter *epis3dico* del propio acto de reeefectuaci3n? ¿C3mo llamar aún recreaci3n un acto que anula su propia diferencia respecto a la creaci3n original? De múltiples formas, el ~~re~~ término reeefectuaci3n resiste a la operaci3n que quisiera anular la distancia temporal.

Prosiguiendo nuestro camino hacia atrás, debemos cuestionar la propia descomposici3n de la acci3n en un lado exterior, que sería sólo movimiento físico, y otro interior, que sería sólo pensamiento. Esta descomposici3n es el origen de la desarticulaci3n de la propia noci3n de tiempo histórico en dos nociones que igualmente lo niegan: por un lado, el cambio en que una ocurrencia reemplaza a otra; por otro, la intemporalidad del acto de pensar; se eliminan las mediaciones mismas que hacen del tiempo histórico un mixto: la supervivencia del pasado que hace posible la huella, la tradici3n que nos hace herederos, la preservaci3n que permite la nueva posesi3n. Estas mediaciones no se dejan colocar bajo el "gran género" del Mismo.

2. Bajo el signo de lo Otro: ¿una ontología negativa del pasado?

Vuelco dialéctico: si el pasado no puede pensarse bajo el "gran género" de lo Mismo, ¿no lo sería mejor bajo el de lo Otro? Encontramos en aquellos historiadores que siguen abiertos al interrogativo filosófico varias sugerencias que, pese a su diversidad, miran hacia lo que podría llamarse una ontología negativa del pasado.

Defendiendo la opinión contraria a la de Collingwood, muchos historiadores contemporáneos ven en la historia un reconocimiento de alteridad, una restitución de la distancia temporal, incluso una apología de la diferencia, llevada hasta una especie de exotismo temporal. Pero bien pocos se han arriesgado a teorizar esta preeminencia de lo Otro en el *pensamiento* de la historia.

He ordenado el breve estudio de los intentos que comparten la misma tendencia según su grado creciente de radicalidad.

La preocupación por restituir el sentido de la *distancia* temporal se vuelve contra el ideal de reefectuación, puesto que, en la idea de investigación, se subraya principalmente la *toma de distancia* respecto a cualquier tentación o a cualquier intento "empático"; la problematización prevalece entonces sobre las tradiciones recibidas, y la conceptualización sobre la simple transcripción de lo vivido según su propio lenguaje; la historia tiende, entonces, a *olejar* masivamente el pasado del presente. Puede incluso aspirar claramente a producir un efecto de extrañeza contra cualquier intento de familiarizar lo familiar, para emplear la terminología de Hayden White, que volveremos a encontrar más adelante. ¿Y por qué el efecto de extrañeza no llegaría hasta el de extrañamiento? Basta que el historiador se transforme en el etnólogo de los tiempos pasados. Esta estrategia de la distanciaci3n es puesta al servicio del esfuerzo de *descentralizaci3n* espiritual practicada por los historiadores m3s preocupados por rechazar el etnocentrismo occidental de la historia tradicional.¹⁸

¹⁸ Esta preocupaci3n de distanciaci3n es muy fuerte en los historiadores franceses; François Furet pide, al comienzo de *Penser la R3volution française*, que la curiosidad intelectual rompa con el esp3ritu de conmemoraci3n o de execraci3n. *Un autre moyen 3ge*, para tomar el t3tulo de J. Le Goff, es un medioevo distinto. Para Paul Veyne, en *L'inventaire des diff3rences*, "los romanos [...] han existido de un modo tan ex3tico y tan cotidiano como los tibetanos, por ejemplo, o los nambikwara, ni m3s ni menos; aunque sea imposible considerarlos a3n como una especie de pueblo-valor" (p. 8).

¿Bajo qué categoría pensar esta distanciamiento? No es irrelevante comenzar por la más familiar a los autores influidos por la tradición alemana del *Verstehen*: la comprensión del *otro* es, para esta tradición, el mejor análogo de la comprensión histórica. Dilthey fue el primero que intentó fundar todas las ciencias del espíritu —incluida la historia— sobre la capacidad que tiene el espíritu de trasladarse a una vida psíquica extraña, sobre la base de los signos que “expresan” —es decir, llevan al exterior— la experiencia íntima del otro. Correlativamente, la trascendencia del pasado tiene como primer modelo la vida psíquica extraña llevada al exterior por una conducta “significativa”. Así, se tienden dos puentes, uno en dirección al otro; por una parte, la expresión supera el intervalo entre lo interior y lo exterior; por otra, la traslación mediante la imaginación a una vida extraña supera el intervalo entre el sí y su otro. Esta doble exteriorización permite a una vida privada abrirse a una vida extraña, antes de que se inserte en este movimiento hacia el exterior la objetivación más decisiva, la que resulta de la inscripción de la expresión en signos duraderos, y entre éstos, sobre todo, la escritura.¹⁹

El modelo del otro es ciertamente un modelo muy fuerte en la medida en que no pone en juego sólo la alteridad, sino que une lo Mismo a lo Otro. Pero la paradoja está en el hecho de que, al abo-

¹⁹ Este modelo ha sido lo suficientemente poderoso como para inspirar a R. Aron y a H. Marrou: la primera parte de la *Introduction à la philosophie de l'histoire* de Aron procede desde el conocimiento de sí hasta el conocimiento de otro, y de éste al conocimiento histórico. Es cierto que, en lo particular, el argumento tiende a destruir la aparente progresión sugerida por el plan: al ser imposible la coincidencia consigo mismo (p. 59), el otro constituye el verdadero mediador entre sí y uno mismo; a su vez, el conocimiento del otro, al no llegar nunca a la fusión de las conciencias, exige siempre la mediación de los signos; finalmente, el conocimiento histórico, basado en las obras emanadas de las conciencias, se revela también un originario como “el conocimiento del otro y el conocimiento de sí mismo. De ello deriva que, para Aron, “el ideal de la resurrección es [...] menos inaccesible que extraño a la historia” (p. 81). Para Marrou, en *De la connaissance historique*, la comprensión del otro sigue siendo el modelo sólido del conocimiento histórico, en virtud de la conjugación de la epistemología y de la ética. La comprensión del otro hoy y la comprensión de los hombres del pasado comparten la misma dialéctica, de esencia moral, de lo Mismo y de lo Otro: por un lado, conocemos esencialmente lo que nos es semejante; por otro lado, la comprensión del otro exige que practiquemos la *époché* de nuestras preferencias, para comprender lo otro como otro. El estilo sospechoso de la historiografía positivista es el que nos impide reconocer la identidad del vínculo de amistad que circula entre yo y el otro de hoy, entre yo y el otro de antes (p. 118). Este vínculo es más esencial que la curiosidad, la cual, en efecto, arroja a lo otro en la distancia.

lir la diferencia entre el otro de hoy y el otro del pasado, anula la problemática de la distancia temporal y elude la dificultad específica propia de la supervivencia del pasado en el presente, dificultad que constituye la diferencia entre conocimiento de otro y conocimiento del pasado.²⁰

OTO equivalente lógico de la *alteridad* del pasado histórico respecto al presente se ha buscado del lado de la noción de *diferencia*, que, a su vez, se presta a múltiples interpretaciones. Se pasa del binomio mismo-otro al de idéntico-diferente, sin variaciones sensibles de sentido que no sean las contextuales. Pero la noción de *diferencia* se presta, a su vez, para usos muy disímiles. Consideraré dos que tomo de los historiadores especialistas, preocupados por desarrollar una reflexión fundamental.

Un primer modo de usar la noción de diferencia en un contexto histórico es emparejarla con la de individualidad, o mejor, con la de individualización, noción que el historiador encuentra necesariamente en correlación con la de "conceptualización" histórica, cuyo polo opuesto representa: la individualización, en efecto, tiende hacia el nombre propio (nombres de personas, de lugares, de acontecimientos singulares); como la conceptualización tiende hacia abstracciones cada vez más abarcadoras (guerras, revolución, crisis, etc.).²¹ Este uso del término de diferencia, correlativo del de individualidad, es el que Paul Veyne pone de relieve en el *L'inven-*

²⁰ Una y otra han sido comparadas a menudo en la filosofía analítica, debido a la semejanza entre las paradojas que ambas provocan para una filosofía que hace del conocimiento empírico —por lo tanto, de la observación presente—, el criterio último de verificación. Las aseveraciones sobre otro y sobre el pasado tienen en común que no son empíricamente verificables ni refutables. Tienen también en común el hecho de poder, hasta cierto punto, ser intercambiadas una contra otra, en la medida en que son principalmente las acciones de hombres como nosotros las que la historia intenta encontrar en el pasado, y en la medida en que, inversamente, el conocimiento de otro contiene, más aún que la comprensión de sí mismo, la diferencia entre la experiencia vivida y la retrospectión. Pero estas razones hacen que el problema no sea precisamente el mismo.

²¹ Véase Paul Veyne, "L'histoire conceptualisante", en Le Goff y Nora (eds.), *Entre le Histoire*, t. I, París, 1974, pp. 62-69. El método weberiano de los tipos ideales había anticipado este movimiento de pensamiento. Pero es la historiografía francesa la que ha acentuado el efecto de distanciamiento unido a la conceptualización histórica. Conceptualizar es romper con el punto de vista, las ignorancias y las ilusiones y todo el lenguaje de los hombres del pasado. Es alejarlos de nosotros en el tiempo. Conceptualizar es adoptar la mirada de simple curiosidad del etnólogo, a menos que no sea la del entomólogo...

taire des différences. Para que la individualidad aparezca como diferencia, es preciso que la conceptualización histórica sea concebida como investigación y posición de *invariantes*, entendiendo por este término una correlación estable entre un pequeño número de variables capaces de engendrar sus propias modificaciones. Por lo tanto, el hecho histórico habría que individualizarlo como una *variante* engendrada por la individualización de estos invariantes.²²

Pero, ¿una diferencia lógica produce una diferencia temporal? Veyne no parece admitirlo en un primer momento, en la medida en que sustituye la investigación de lo lejano, en cuanto temporal, por la del acontecimiento caracterizado de modo bastante poco temporal por su individualidad.²³ Así, puede parecer que la epistemología eclipsa la ontología del pasado. Si explicar mediante los invariantes es lo contrario de narrar, se debe, sin duda, a que los acontecimientos han sido destemporalizados hasta el punto de no ser ya ni próximos ni lejanos.²⁴

En realidad, la individualización mediante variación de un invariante e individuación mediante el tiempo, no se superponen. La primera es relativa a la escala de especificación de los invariantes escogidos. En este sentido lógico, es lícito afirmar que en historia la noción de individualidad se identifica rara vez con la de individuo en el sentido último: el matrimonio en la clase campesina bajo Luis XIV es una individualidad relativa a la problemática escogida, sin

²² "El invariante (declara Paul Veyne, en *L'invariant des différences*, París) explica sus propias modificaciones históricas a partir de su complejidad interna; a partir de esta misma complejidad, explica también su eventual desaparición" (p. 24). Así, el imperialismo romano es una de las dos grandes variantes del invariante de la búsqueda de seguridad para una potencia política; en lugar de tratar de hallarla mediante el equilibrio con otras potencias, como en la variante griega, el imperialismo romano la busca por medio de la conquista de todo el horizonte humano "hasta sus límites, hasta el mar o hasta los bárbaros, para estar finalmente solo en el mundo, cuando todo se conquista" (p. 17).

²³ "Así, la conceptualización de un invariante permite explicar los acontecimientos; al jugar con las variables se puede recrear, a partir del invariante, la diversidad de las modificaciones históricas" (pp. 18-19). Y con términos aún más fuertes: "sólo el invariante individualiza" (p. 19).

²⁴ Se debe, pues, llegar a decir que "los hechos históricos pueden ser individualizados sin ser colocados en su lugar dentro de un complejo espacio-temporal" (p. 48). Y también: "La historia no estudia al hombre en el tiempo: estudia los materiales humanos subsumidos mediante conceptos" (p. 50). A ese precio, la historia puede ser definida como "ciencia de las diferencias, de las individualidades" (p. 52).

que se deba narrar la vida de los campesinos tomados de uno en uno. La individuación mediante el tiempo es otra cosa: ella hace que el *inventario de las diferencias* no sea una clasificación intemporal, sino que se emplea en relatos. Volvemos así al enigma de la *distancia temporal*, enigma sobredeterminado por el alejamiento axiológico que nos ha hecho extraños a las costumbres de los tiempos pasados, hasta el punto de que la alteridad del pasado respecto al presente prevalece sobre la supervivencia del pasado en el presente. Cuando la curiosidad se anticipa a la simpatía, el extranjero se hace extraño. La diferencia que separa sustituye a la diferencia que une. Al mismo tiempo, la noción de diferencia pierde su pureza trascendental de "gran género", por sobre-determinación. Con su pureza trascendental, pierde también su univocidad, en cuanto que la distancia temporal puede ser valorizada según sentidos opuestos, según que predomine la ética de la amistad (Marrou) o la poesía del distanciamiento (Veyne).

Concluyo esta revisión de las figuras de la alteridad con la contribución de Michel de Certeau, que me parece ir más lejos en el sentido de una ontología negativa del pasado.²⁵ Es también una apología de la diferencia, pero en un contexto de pensamiento que la atrae en un sentido casi diametralmente opuesto al precedente. Este contexto es el de una "sociología de la historiografía", en la que ya no es el *objeto* o el *método* de la historia los que son problematizados, sino el propio historiador, en cuanto a su operación. Hacer historia es producir algo. Se plantea, pues, el problema del lugar social de la operación histórica.²⁶ Este espacio, este lugar, según De Certeau, es el no-licho por excelencia de la historiografía; en su pretensión científica, en efecto, la historia cree —o pretende— ser producida a partir de ningún lugar. El argumento, observémoslo, vale igualmente contra la escuela crítica que contra la escuela positivista: ¿dónde reside, en efecto, el tribunal del juicio histórico?

Éste es el contexto de cuestiones en el que emerge una nueva interpretación de acontecimiento como diferencia. ¿Cómo? Una vez desenmascarada la falsa pretensión del historiador de producir historia en una especie de estado de ingravidez sociocultural, surge la sospecha de que toda historia con pretensión científica esté vicia-

²⁵ "L'opération historique", en *Faire de l'histoire*, *op. cit.*, t. 1, pp. 3-11.

²⁶ "Considerar la historia como una operación será intentar [...] comprenderla como la relación entre un *lugar* (un reclutamiento, un medio, etc.) y unos *procedimientos* de análisis (una disciplina)" (p. 4).

da por un deseo de dominio, que crige al historiador en árbitro del sentido. Este deseo de dominio constituye la ideología implícita de la historia.²⁷ ¿Por qué camino esta variedad de crítica ideológica conduce a una teoría del acontecimiento como diferencia? Si es cierto que un sueño de dominio invade a toda la historiografía científica, la construcción de los modelos y la búsqueda de los invariantes —y, por implicación, la concepción de la diferencia como variante individualizada de un invariante— dependen de la misma crítica ideológica. Se plantea, entonces, la cuestión del estatuto de una historia que sea menos ideológica. Sería una historia que no se limitase a construir modelos, sino a significar las diferencias en términos de *desviación* respecto a estos modelos. Una nueva versión de la diferencia nace aquí de su identificación con la de *desviación*, noción que procede de la lingüística estructural y de la semiología (desde Ferdinand de Saussure hasta Roland Barthes), a su vez remplazadas por ciertas filosofías contemporáneas (desde Gilles Deleuze hasta Jacques Derrida). Pero, en M. de Certeau, la diferencia entendida como desviación tiene un sólido anclaje en la epistemología contemporánea de la historia, en cuanto que es el progreso mismo de la modelización el que suscita el descubrimiento de las desviaciones: éstas, como las variantes de Veyne, son “relativas a modelos” (p. 25). Simplemente, mientras que las diferencias concebidas como variantes son homogéneas de los invariantes, las diferencias-desviaciones les son heterogéneas. La coherencia es inicial, “la diferencia tiene lugar en los límites” (p. 27).²⁸ ¿Esta versión de

²⁷ Este argumento no extrañará a los lectores de Horkheimer y Adorno —los maestros de la escuela de Francfort— que habían mostrado la misma voluntad de dominación propia del racionalismo del siglo de las Luces. Encontramos una forma análoga en las primeras obras de Habermas, en las que se denuncia la pretensión de la razón instrumental de anexionarse las ciencias histórico-hermenéuticas. Ciertas fórmulas de Michel de Certeau van mucho más lejos en el sentido del marxismo clásico y sugieren una relación, demasiado lineal y mecánica, a mi entender, entre la producción histórica y la organización social: “Desde la recolección de documentos a la redacción del libro, la práctica histórica es completamente relativa a la estructura de la sociedad” (p. 13). “La historia es configurada totalmente por el sistema en el que se elabora” (p. 16). En cambio, lo que se dice sobre la producción de los documentos y la “redistribución del espacio” (p. 22) que ella implica, es muy esclarecedor.

²⁸ La continuación del texto es bastante elocuente: “Retomando un término antiguo que ya no corresponde a su nueva trayectoria, se podría decir que [la investigación] va no parte de “raíces” (restos del pasado) para llegar a una síntesis (comprensión del presente), sino que parte de una formalización (un sistema

la noción de diferencia como desviación ofrece quizá una mejor aproximación del acontecimiento como aquello que ha sido? Sí, hasta cierto punto. Lo que Certeau llama trabajo sobre el límite coloca el propio acontecimiento en posición de desviación respecto al discurso histórico. Es en este sentido como la diferencia-desviación concurre hacia una ontología negativa del pasado. Para una filosofía de la historia fiel a la idea de diferencia-desviación, el pasado es lo que falta, una "ausencia pertinente". ¿Por qué no detenerse entonces en esta caracterización del acontecimiento pasado? Por dos razones. En primer lugar, la desviación es tan relativa a una empresa de sistematización como la modificación de un invariante. Es cierto que la desviación se excluye del modelo, mientras que la modificación se inscribe en la periferia del modelo. Pero la noción de desviación sigue siendo tan intemporal como la de modificación, en cuanto que una modificación sigue siendo relativa al modelo alegado. Además, no se ve que la diferencia-desviación sea más apta para significar el *haber-sido* que la diferencia-variante. Lo real al pasado sigue siendo el enigma del que la noción de diferencia-desviación, fruto del trabajo sobre el límite, no ofrece más que una especie de negativo, despojado además de su objetivo propiamente temporal.

Es cierto que una crítica de los objetivos totalizadores de la historia, unida a un exorcismo del pasado sustancial y, más aún, al abandono de la idea de *representación*, en el sentido de una reduplicación mental de la presencia, constituyen otras tantas operaciones de limpieza que hay que reanudar continuamente; la noción de diferencia-desviación puede ser una guía óptima para semejante operación. Pero éstas no son más que maniobras previas: en resumidas cuentas, la noción de diferencia no hace justicia a cuanto de positivo parece existir en la persistencia del pasado en el presente. Por eso, paradójicamente, el enigma de la distancia temporal parece más difuso al término de este trabajo de purificación. Pues, ¿cómo una diferencia, siempre relativa a un sistema abstracto y, a su vez, lo más destemporalizada posible, *ocuparía el lugar* de lo que, hoy ausente y muerto, fue en otro tiempo real y vivo?

presente) para dar lugar a "restos" (indicios de límites y, de ahí, de un "pasado" que es el producto del trabajo)" (p. 27).

3. Bajo el signo de lo Análogo: ¿una aproximación tropológica?

Los dos intentos examinados hasta ahora no son vanos, pese a su carácter unilateral.

Una manera de "salvar" sus contribuciones respectivas al problema del referente último de la historia es conjugar sus esfuerzos bajo el signo de un "gran género" que, a su vez, asocie lo Mismo y lo Otro. Lo Semejante es este gran género. Mejor: lo Análogo, que es una semejanza entre relaciones más que entre términos simples.

Lo que me ha incitado a buscar una solución al problema planteado en la dirección que ahora vamos a explorar, no ha sido sólo la virtud dialéctica o simplemente didáctica de la serie "Mismo, Otro, Análogo". Lo que me ha estimulado es, en primer lugar, las anticipaciones veladas de esta categorización de la relación de lugartenencia o de representancia en los análisis precedentes, en los que se repiten continuamente expresiones del tipo "como" (como esto fue). A este respecto, la fórmula de Leopold Ranke *-wie es eigentlich war-* es bien conocida de todos.²⁹ Desde el momento en que se quiere marcar la diferencia entre la ficción y la historia, se invoca inevitablemente la idea de cierta correspondencia entre la narración y lo que realmente sucedió. Al mismo tiempo, se es consciente de que esta reconstrucción es una construcción diferente del curso de los acontecimientos referidos. Por eso, muchos autores rechazan el término de representación que les parece demasiado permeado del mito de una reduplicación diáfana de la realidad, en la imagen que uno se ha fabricado. Pero el problema de la correspondencia con el pasado no está eliminado con el cambio de vocabulario. Si la historia es una construcción, el historiador, por

²⁹ Con tal fórmula Ranke definía el ideal de objetividad de la historia: "Se ha asignado a la historia la tarea de juzgar el pasado, de instruir el presente en favor de las generaciones futuras. Este estudio no asume una tarea tan elevada: se limita a mostrar cómo las cosas han ocurrido efectivamente: (*Wie es eigentlich gewesen*)" (*Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, en *Fürsten und Völker*, Wiesbaden, Ed. Willy Andreas, 1957, p. 4). Este conocido principio ransiano no expresa tanto la ambición de alcanzar el pasado mismo, sin mediación, interpretadora, cuanto el deseo del historiador de despojarse de sus preferencias personales, de "dilatarse su propio yo, de dejar, en cierto sentido, que las cosas hablen y que aparezcan las fuerzas poderosas que han emergido en el curso de los siglos", como se dice en *Über die Epochen der neuen Geschichte*, Schloss Laupheim, Ed. Hans Herzfeld, p. 19. (Textos citados por Leonard Krieger, *Ranke, the measuring of history*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1977, pp. 4-5).

instinto, querría que esta construcción fuera una reconstrucción. Parece, en efecto, que este propósito de reconstruir construyendo forma parte de las incumbencias propias del buen historiador. Que coloque su trabajo bajo el signo de la amistad o bajo el de la curiosidad, es enmudecido por el deseo de hacer justicia al pasado. Su relación con el pasado es ante todo la de una deuda no pagada, en la que nos representa a todos nosotros, los lectores de su obra. Esta idea, a primera vista extraña, de deuda parece que se perfila sobre el fondo de una expresión que es común al pintor y al historiador: ambos se esfuerzan por "dar" un paisaje, un curso de acontecimientos. Con el término "dar", quiero significar el propósito de "dar lo que se debe" a lo que es y a lo que ha sido.

Es este propósito el que confiere un alma a las investigaciones, a veces abstrusas, que siguen.

Un segundo motivo me ha orientado: si es cierto que lo Análogo no aparece en ninguna de las listas de "grandes géneros" de Platón, en cambio sí tiene un lugar en la *Retórica* de Aristóteles con el título de la "metáfora proporcional", llamada precisamente *analogía*. Viene, pues, a la mente el problema de saber si una teoría de los tropos, una tropología, no podría reanudar, en el momento crítico al que los dos anteriores nos han conducido, la articulación conceptual de la representancia. Es en este estadio de la reflexión donde encuentro el intento realizado por Hayden White, en *Metahistory* y en *Tropics of discourse*,³⁰ de completar una teoría de la "construcción de la trama" (*employment*) con una teoría de los "tropos" (metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía). Este recurrir a la tropología es impuesto por la estructura singular del discurso histórico, en contraste con la simple ficción. En efecto, parece que este discurso reivindica una doble fidelidad: por una parte, a las restricciones propias del *tipo* de trama privilegiada; por otra, al pasado mismo por medio de la información documental accesible en un

³⁰ *Metahistory. The historical imagination in nineteenth century Europe*, Baltimore y Londres, The John's Hopkins University Press, 1973, pp. 31-38. *Tropics of discourse* es el título de una colección de artículos publicados entre 1966 y 1976 (Baltimore y Londres, The John's Hopkins University Press, 1978). Consideraré principalmente los artículos posteriores a *Metahistory*... "The historical text as literary artifact", en *Clio*, vol. 3, núm. 3, 1974; "Historicism, history and the figurative imagination", en *History and Theory*, vol. 14, núm. 4, 1975; "The fictions of factual representation", en Angus Fletcher (coord.), *The literature of fact*, Nueva York, Columbia University Press, 1976. (El artículo de *Clio* se reproduce también en *The writing of history*, Canary y Kozacki (coords.), University of Wisconsin Press, 1978.

momento dado. El trabajo del historiador consiste entonces en hacer de la estructura narrativa un "modelo", un "icono" del pasado, capaz de "representarlo".³¹

¿Cómo responde la tropología al segundo desafío? Respuesta: "...Antes de que un ámbito dado pueda ser interpretado, es preciso que sea construido antes a modo de un terreno habitado por figuras que pueden ser objeto de discernimiento" (*Metahistory*, p. 30). Para figurar "lo que realmente ha acontecido" en el pasado, el historiador debe, en primer lugar, *prefigurarse* el conjunto de acontecimientos relatados en los documentos (*ibid.*) La función de esta operación poética es dibujar en el "campo histórico" itinerarios posibles y así dar un primer perfil a posibles objetos de conocimiento. El objetivo está orientado, sin duda, a lo que realmente ha ocurrido en el pasado; pero la paradoja está en el hecho de que no se puede designar lo anterior a cualquier relato más que *prefigurándolo*.³²

El privilegio de los cuatro tropos fundamentales de la retórica clásica es ofrecer una variedad de figuras de discurso para este trabajo de prefiguración y así preservar la riqueza de sentido del objeto histórico, a un tiempo mediante el equívoco propio de cada tropo y mediante la multiplicidad de las figuras disponibles.³³

³¹ "Consideraré la obra histórica tal como existe en el modo más claro: es decir, una estructura verbal en forma de discurso narrativo en prosa que tiende a ser (*purports to be*) un modelo, un icono de las estructuras y de los procesos del pasado, con vistas a explicar lo que fueron al representarlos (*representing*)" (*Metahistory*, p. 2). Más adelante: "Los informes históricos tienden a ser (*purport*) modelos verbales o iconos de ciertos segmentos del proceso histórico" (*ibid.*, p. 30). Expresiones parecidas se leen en los artículos posteriores a *Metahistory*: la ambición de construir "el tipo de historia que se adapta mejor (*that best fitted*)" a los hechos conocidos (*The writing of history*, p. 48). La sutileza del historiador consiste en "unir (*in mulling up*) una estructura de trama especial a los acontecimientos que desea revestir de cierta significación" (*ibid.*) Con estas dos expresiones del vocabulario de la imagen, todo el problema de representación del pasado se coloca en conjunción con la operación de la construcción de la trama.

³² "Este protocolo lingüístico preconceptual se podrá caracterizar a su vez —gracias a su naturaleza esencialmente *prefigurativa*— en función del modo topológico dominante en que está forjado" (*ibid.*, p. 30). No se le llama *prefigurativo* según nuestra acepción (*minimus I*) —es decir, en cuanto estructura de la *praxis* humana anterior al trabajo de configuración por el relato histórico o por el relato de ficción— sino en el sentido de operación *lingüística* que se desarrolla en el plano del cuerpo documental aún indiscriminado: "Al identificar el modo (o los modos) dominantes de discurso, accedemos a ese nivel de conciencia en el que un mundo de experiencia es *constituido* antes de ser analizado" (*ibid.*, p. 33).

³³ Por eso, distanciándose del criterio binario dominante en la lingüística y en la

En realidad, de los cuatro tropos considerados —metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía—, es el primero el que posee una vocación explícitamente *representativa*. Pero parece que White quiere decir que los otros, aunque distintos, serían variantes de la metáfora y tendrían como función corregir la ingenuidad de la metáfora,³⁴ inclinada a considerar como adecuada la semejanza afirmada (*my love, a rose*). Así, la metonimia, reduciendo recíprocamente la parte y el todo, tendería a hacer de un factor histórico la simple manifestación de otro. La sinécdoque, al compensar la relación extrínseca de dos órdenes de fenómenos mediante una relación intrínseca entre cualidades compartidas, figuraría una integración sin reducción. Incumbiría a la ironía introducir una nota negativa en este trabajo de prefiguración —algo como una “*second thought*”—, un “*suspens*”. En contraste con la metáfora que inaugura y, en cierto sentido, reúne el ámbito topológico, Hayden White llama a la ironía “metafórica”, en cuanto suscita la concienciación del posible mal uso del lenguaje figurativo y recuerda constantemente la naturaleza problemática del lenguaje en su conjunto. Ninguna de estas iniciativas de estructuración expresa un vínculo lógico, y la operación figurativa puede detenerse en el primer estadio, el de la caracterización metafórica. Pero sólo el recorrido completo desde la aprehensión más ingenua (metáfora) a la más reflexiva (ironía) autoriza a hablar de una estructura topológica de la conciencia.³⁵ En resumen, la teoría de los

antropología estructurales, Hayden White retorna a los cuatro tropos de Ramus y de Vico. El artículo de 1975, “Historicism, history and the figurative imagination”, ofrece una argumentada crítica del binarismo de Jakobson. No es extraño que *Tropics of discourse* contenga varios ensayos directa o indirectamente consagrados a la poética lógica de Vico, que se revela como el verdadero maestro de Hayden White, retomado por Kenneth y su: *Grammar of motives*: la expresión “*master tropes*” deriva de este último autor.

³⁴ Entiendo de este modo la siguiente declaración, a primera vista desconcertante: “Ironía, metonimia y sinécdoque son tipos (*kinds*) de metáforas, pero difieren entre sí por el tipo de reducción o de integración que operan en el plano literario de sus significaciones, por el tipo de iluminación a la que tienden en el plano figurativo. La metáfora es esencialmente *representativa* (*representational*); la metonimia, *reduccionista*; la sinécdoque, *integrativa*, y la ironía, *denegativa* (*negational*)” (*ibid.*, p. 34).

³⁵ El problema es retomado en “Fictions of factual representation” (*ibid.*, pp. 122-144): la metáfora privilegia la semejanza; la metonimia, la continuidad, por lo tanto, la *dispersión* dentro de encadenamientos mecánicos (K. Burke es responsable de la caracterización de la dispersión como “reducción”); la sinécdoque privilegia la relación parte/todo, por lo tanto, la integración, así como las interpretaciones

uopos, por su carácter deliberadamente lingüístico, puede integrarse en el cuadro de las modalidades de la imaginación histórica, sin por ello integrarse en sus modos propiamente explicativos. Por esta razón, constituye la estructura profunda de la imaginación histórica.³⁶

Es inmensa la ventaja que se espera de esta carta tropológica de la conciencia, sobre la ambición *representativa* de la historia: la retórica gobierna la descripción del campo histórico, como la lógica rige la argumentación con valor explicativo: "pues es por la figuración como el historiador *constituye* virtualmente el tema del discurso".³⁷ En este sentido, la identificación del tipo de trama depende de la lógica, pero el objetivo del conjunto de acontecimientos que la historia, en cuanto sistema de signos, intenta describir incumbe a la tropología. La prefiguración trópica se revela más específica, en cuanto que la explicación mediante la construcción de la trama es considerada más genérica.³⁸

holísticas u organicistas. La ironía y el suspenso privilegian la contradicción; la aporía subraya la *maduración* de toda *concretización*. También se recuerda, como lo había hecho *Metahistory* ., que existe alguna afinidad entre cierto tipo y cierto modo de construcción de trama: entre la metáfora y lo novelesco, entre la metonimia y lo trágico, etcétera

³⁶ La Introducción a *Tropus of discourse*: "Tropology, discourse and modes of human consciousness" (pp. 1-26) confiere a este "elemento trópico en todo discurso, ya sea del género realista o del género más imaginativo", una función más ambiciosa que la que *Metahistory* . le asignaba: la tropología abraza todas las desviaciones que conducen de una significación *hura* otra, "haciendo así plena justicia al hecho de que las cosas puedan ser expresadas de otro modo". Su campo no se limita ya a la prefiguración del campo histórico; se extiende a todo tipo de preinterpretación. La tropología lleva así los colores de la retórica frente a la lógica, allí donde la comprensión intente hacer familiar lo no-familiar o lo extraño, mediante caminos irreducibles a la prueba lógica. Su función es tan amplia y fundamental que puede, progresivamente, equipararse a una *crítica cultural* de estilo retórico de todos los ámbitos en los que la conciencia, en su *praxis* cultural, entrecruza en diálogo con su medio. Toda nueva codificación es, en un plano más profundo, figurativa

³⁷ "Historicism, history and the imagination", en *Tropus of discourse, op. cit.*, p. 106.

³⁸ "Esta concepción del discurso histórico nos permite considerar la historia específica como *imagen* de los acontecimientos cuya historia es narrada, mientras el tipo genérico de historia sirve de modelo conceptual al que los acontecimientos deben asemejarse (*to be likened*), para permitirles ser codificados en cuanto elementos de una estructura reconocible" (p. 110) La repartición entre retórica de los tropos y lógica de los modos de explicación sustituye a la distinción demasiado elemental entre hecho (información) e interpretación (explicación). Inversamente,

No se debe, pues, confundir el valor *icónico* de la representación del pasado con un modelo, en el sentido de modelo a escala, como lo son los mapas de geografía, pues no hay original dado con el que comparar el modelo; es precisamente la extrañeza del original, tal como los documentos lo muestran, la que suscita el esfuerzo de la historia por prefigurar su estilo.⁸⁹ Por eso, entre una narración y un curso de acontecimientos, no hay una relación de reproducción, de reduplicación, de equivalencia, sino una relación metafórica: el lector es llevado hacia el tipo de figura que asimila (*liken*) los acontecimientos referidos a una forma narrativa que nuestra cultura nos ha hecho familiar.

Quisiera decir ahora, en pocas palabras, cómo me sitúo yo mismo respecto a los análisis sutiles y a menudo oscuros de Hayden White. No dudo en decir que constituyen, a mi parecer, una contribución decisiva a la exploración del tercer momento dialéctico de la idea de lugartenencia o de representancia con la que intento expresar la relación del relato histórico con el pasado "real". Al proporcionar el apoyo de los recursos *tropológicos* al nexo (*matching up*) entre una trama y un curso de acontecimiento, estos análisis confieren una preciosa credibilidad a nuestra sugerencia según la cual la relación respecto a la realidad del pasado debe pasar sucesivamente por la rejilla de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo. El análisis tropológico es la explicación buscada de la categoría de lo Análogo. Sólo dice esto: las cosas deben haber ocurrido *como* se dice en esta narración; gracias a la rejilla tropológica, el *ser-como* del acontecimiento pasado es llevado al lenguaje.

Dicho esto, reconozco de buen grado que, aislado del contexto

su retroimbricación permite responder a la paradoja de Lévi-Strauss en *La pensée sauvage*, para quien la historia estaría desmembrada entre un *micromodel* en el que los acontecimientos se disuelven en agregados de impulsos físico-químicos, y un *macromodel* en el que la historia se pierde en las vastas cosmologías que acompañan el ascenso y el declive de civilizaciones anteriores. Habría así una solución *retrovia* a la paradoja según la cual el exceso de información echaría a perder la comprensión, y el exceso de comprensión empobrecería la información (*Tropics of discourse, op. cit.*, p. 102). En la medida en que el trabajo de figuración ajusta recíprocamente *hecho* y *explicación*, permite a la historia mantenerse a mitad de camino de los dos extremos acentuados por Lévi-Strauss.

⁸⁹ Esta prefiguración hace que nuestras historias se limiten a simples "enunciados metafóricos que sugieren una relación de similitud entre ciertos acontecimientos y procesos, y los tipos de historia que empleamos convencionalmente para dotar a los acontecimientos de nuestra vida de significaciones culturalmente reconocidas" (*Tropics of discourse, op. cit.*, p. 88).

de los otros dos grandes géneros —lo Mismo y lo Otro— y, sobre todo, separado de la determinación que ejerce sobre el discurso el de “enfrente” —el *Gegenüber*— en lo que consiste el *haber-sido* del acontecimiento pasado, el recurso a la topología corre el riesgo de boirar la frontera entre la *ficción* y la *historia*.⁴⁰

Al acentuar casi exclusivamente el *procedimiento* retórico, se corre el riesgo de ocultar la intencionalidad que *atraviesa* el “tropo del discurso” dirigido a los acontecimientos pasados. Si no se restableciera esta primacía de la apertura referencial, no se podría decir, con el propio Hayden White, que la competencia entre configuraciones sea al mismo tiempo una “competición entre figuraciones poéticas rivales de lo que puede haber consistido el pasado” (p. 60). Me gusta la fórmula: “No podemos conocer lo efectivo (*the actual*) más que contrastándolo o comparándolo con lo imaginable” (p. 61). Si queremos conservar en esta fórmula todo su peso, hay que evitar que la preocupación por “reconducir la historia a sus orígenes en la imaginación literaria” (*ibid.*) lleve a dar mayor importancia a la fuerza verbal empleada en nuestras redescrpciones que a las *incitaciones* a la redescrpción que suben del propio pasado. Con otras palabras, debe evitarse que cierta arbitrariedad topológica⁴¹ haga olvidar el tipo de condicionamiento que el acontecimiento pasado ejerce sobre el discurso histórico a través de los documentos conocidos, exigiendo de éste una continua *rectificación*. La relación entre ficción e historia es seguramente más compleja de lo que puede decirse. Es cierto que debe combatirse el prejuicio según el cual el lenguaje del historiador podría hacerse totalmente transparente, hasta el punto de dejar hablar a los hechos mismos: como si bastase con eliminar los *adornos de la prosa*

⁴⁰ El propio H. White no ignora este peligro. Por eso invita a “comprender lo que pertenece a la ficción en toda representación considerada realista del mundo y lo que pertenece al realismo en todas aquellas que son claramente de ficción” (*The writing of history*, p. 52). En el mismo sentido: “Hacemos la prueba de la ficcionalización de la historia en cuanto explicación, por la misma razón por la que descubrimos en las ficciones de alto nivel el poder de humillar este mundo que habitamos en común con el autor. En ambos casos, reconocemos la forma por la que la conciencia a la vez constituye y coloniza el mundo que intenta habitar de modo aceptable” (p. 61). Con estas palabras, White no se ha alejado de lo que nosotros mismos entendemos por *referencia cruzada* de la ficción; sólo se acentúa el lado de la ficcionalización de la representación del mundo considerada realista.

⁴¹ “La implicación es que los historiadores *constituyen* sus temas como objetos posibles de representación narrativa en virtud del lenguaje que emplean para describirlos” (p. 57).

para terminar con las *figuras de la poesía*. Pero no se puede combatir este primer prejuicio sin combatir el segundo, según el cual la literatura de imaginación, por servirse siempre de ficción, no debe actuar sobre la realidad. Ambos prejuicios deben combatirse conjuntamente.⁴² Para esclarecer esta función asignada a la tropología en la articulación íntima de la noción de representancia, creo que hay que volver al “*como*” contenido en la expresión de Ranke que nos ha agujoneado continuamente: los hechos *tal como* se han producido *realmente*. En la interpretación analógica de la relación de lugar-tenencia o de representancia, el “*realmente*” es significado sólo por el “*tal como...*”. ¿Cómo es posible? Me parece que la clave del problema reside en el funcionamiento, no sólo retórico, sino también ontológico, del “*como*”, tal como lo analizo en el séptimo y en el octavo estudio de *La metáfora viva*. A mi entender, lo que confiere a la metáfora un alcance referencial, vehículo a su vez de una pretensión ontológica, es el objetivo de un *ser-como...*, correlativo del *ver-como...*, en el que se resume el trabajo de la metáfora en el plano del lenguaje. En otros términos, el ser mismo debe ser metaforizado según los términos del ser-como..., si se debe poder atribuir a la metáfora una función ontológica que no contradiga el carácter vivo de la metáfora en el plano lingüístico, es decir, su poder de aumentar la polisemia inicial de nuestras palabras. La correspondencia entre el ver-como y el ser-como satisface tal exigencia.

Es en virtud de este poder, que yo llamaba antes de *redescrición*, como se puede pedir legítimamente a la tropología que prolongue la dialéctica de los “grandes géneros” mediante una retórica de los “tropos principales”. Además, nuestro concepto de *refiguración* del tiempo mediante la narración —heredero del concepto de redescrición metafórica— alude a la noción de *figura*, núcleo de la tropología.

Pero, así como hemos podido reconocer al funcionamiento retórico y ontológico de la metáfora una autonomía completa para

⁴² H. White lo reconoce de buen grado: novela e historia, según él, no sólo no pueden ser distintos en cuanto a efectos verbales, sino que ambos aspiran a ofrecer una imagen verbal de la realidad; una no tiene vocación de coherencia y, la otra, de correspondencia: ambas tienden, por caminos diferentes, a la coherencia y a la correspondencia: “Es en estos dos sentidos gemelos como todo discurso escrito es cognitivo en cuanto a sus fines, y numérico en cuanto a sus medios” (“The fictions of factual representation”, en *Tempus of discourse, op. cit.*, p. 122). Y también: “La historia es una forma de ficción tanto como la novela es una forma de representación histórica” (*ibid.*)

explicar el lenguaje poético, ilustrado, en primer lugar, por la poesía lírica, también es necesario vincular lo Análogo al juego complejo de lo Mismo y de lo Otro, para explicar la función esencialmente temporalizadora de la representancia. En la caza del habersido, la analogía no actúa aisladamente, sino en unión con la identidad y la alteridad. El pasado es, sin duda, lo que, en primer lugar, hay que reeefctuar según el modo de la identidad: pero es tal realmente por el hecho de que es el ausente de todas nuestras construcciones. Lo Análogo, precisamente, lleva en sí la fuerza de la reeefectuación y de la distanciaci3n, en la medida en que ser-como es ser y no ser. En este capítulo, lo Análogo no debe ser relacionado sólo con lo Mismo y lo Otro, sino también con la problemática del capítulo que precede y con la de los que siguen.

Llevando nuestra mirada hacia atrás, debemos mostrar el vínculo estrecho entre la problemática de la huella y la de la representancia. Es gracias al "como" de la analogía como el análisis de la representancia continúa el de la huella. En el capítulo precedente, la huella había sido interpretada desde el punto de vista de la reinscripci3n del tiempo fenomenológico sobre el tiempo cósmico; habíamos visto en ella la conjunci3n de una relaci3n causal, en el plano físico, y de una relaci3n de significancia, en el plano semiológico; habíamos podido llamarla un *efecto-signo*. Con esto, no habíamos creído, en absoluto, agotar el fenómeno de la huella. Impelidos por un texto de Lévinas, habíamos concluido nuestra meditaci3n con una observaci3n voluntariamente enigmática. La huella —decíamos— significa sin mostrar. Es en este punto donde el análisis de la representancia toma el relevo: la aporía de la huella como "aquello que vale por" el pasado encuentra en el "ver-como" una salida parcial. Esta articulaci3n resulta de que el análisis de la representancia, tomado globalmente en sus tres momentos —Mismo, Otro, Análogo—, añade a la problemática de la reinscripci3n del tiempo fenomenológico en el tiempo cósmico la de la distancia temporal. Pero no la añade desde el exterior, pues, en última instancia, la distancia temporal es aquello que la huella despliega, recorre, atraviesa. La relaci3n de representancia no hace más que *explicar* esta travesía del tiempo mediante la huella. Más precisamente, explica la estructura dialéctica de la travesía que convierte la extensi3n espacial en mediaci3n.

Si, para terminar, dirigimos nuestra mirada hacia adelante, hacia el proceso de totalizaci3n al que dedicaremos los análisis que

siguen, adivinamos por qué la exploración no podía estar más que inconclusa –inconclusa por abstracta. Como hemos aprendido de la fenomenología, y en particular de la de Heidegger, el pasado separado de la dialéctica entre futuro, pasado y presente sigue siendo una abstracción. Por eso, el capítulo que terminamos apenas constituye un intento para pensar mejor lo que sigue siendo enigmático en el carácter pasado del pasado en cuanto tal. Al colocarla, sucesivamente, bajo los “grandes géneros” de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo, hemos preservado, al menos, el carácter misterioso de la *deuda que*, del maestro en tramas, hace un servidor de la memoria de los hombres del pasado.⁴³

⁴³ Mi noción de deuda, aplicada a la relación con el pasado histórico, no carece de semejanza con la que recorre toda la obra de M. de Certeau y que encuentra en el ensayo conclusivo *L'écriture de l'histoire* (París, Gallimard, 1975, pp. 312-358) una expresión sintética. El objetivo parece limitado: se trata de la relación de Freud con su propio pueblo, el pueblo judío, tal como aparece a lo largo de *Moisés y la religión monoteísta*. Pero es el destino entero de la historiografía el que ahí se revela, en la medida en que, en esta última obra, Freud se ha aventurado en el terreno exótico de los historiadores, que se convierte así en su “Egipto”. Al convertirse de esta manera en “Moisés egipcio”, Freud repite en su “novela” histórica la doble relación de contestación y de pertenencia, de *partida* y de *deuda*, caracterizadoras del hombre hebreo. Si M. de Certeau subraya principalmente el desposeimiento, la pérdida del suelo natal, el exilio en territorio extranjero, la *obligación de la deuda* es la que dialectiza esta pérdida y este exilio: los transforma en expectativa luctuosa y desgaja el comienzo de la escritura y del libro de la imposibilidad de un lugar propio. “Deuda y partida” (p. 328) se convierten así en el “no-lugar de una muerte que obliga” (p. 329). Al unir así la deuda a la pérdida, M. de Certeau subraya, más que yo, la “tradición de una muerte” (p. 331), pero no enfatiza –todo lo necesario, a mi entender– el carácter positivo de la *vida-que-ha-sido*, en virtud de lo cual la vida es también la herencia de potencialidades *vivas*. Me acerco, sin embargo, a M. de Certeau cuando incluyo la *alternancia* en la deuda misma: la pérdida es seguramente una figura de *alternancia*. Que la escritura de la historia haga algo más que engañar a la muerte, ya lo deja entender el acercamiento entre la restitución de la deuda y el retorno de lo inhibido, en el sentido psicoanalítico del término. Nunca se dirá suficientemente que los muertos, cuyo luto lleva la historia, han estado vivos. Se mostrará, a propósito de una reflexión sobre la tradición, cómo la *expectación* dirigida hacia el futuro y la destitución de todo lo histórico por el presente *intempresivo* dialectizan la deuda, de la misma manera en que la deuda dialectiza la pérdida.

4. MUNDO DEL TEXTO Y MUNDO DEL LECTOR

Daremos un nuevo paso hacia el punto en que se entrecruzan el tiempo de la ficción y el de la historia, preguntándonos qué cosa, desde el lado de la ficción, puede considerarse como la contrapartida de lo que, desde el lado de la historia, se presenta como pasado "real". El problema sería no sólo insoluble, sino carente de sentido, si continuase planteado en los términos tradicionales de la referencia. En efecto, sólo el historiador puede decir, hablando en términos absolutos, que se refiere a algo "real", en el sentido de que aquello de lo que habla ha podido ser observado por los testigos del pasado. Diversamente, los personajes del novelista son simplemente "irreales"; "irreal" es también la experiencia que la ficción describe. Entre "realidad del pasado" e "irrealidad de la ficción", la disimetría es total.

Nosotros ya hemos roto con este planteamiento del problema cuestionando el concepto de "realidad" aplicado al pasado. Decir que un acontecimiento referido por el historiador ha podido ser observado por testigos del pasado, no resuelve nada: el enigma representado por la dimensión del pasado es simplemente desplazado del acontecimiento referido al testimonio que lo relata. El *haber-sido* crea un problema en la medida en que no es observable, ya se trate del haber-sido del acontecimiento o del haber-sido del testimonio. A su vez, la dimensión de pasado de una observación en el pasado no es observable, sino memorable. Para resolver este enigma, hemos elaborado la noción de representancia o de lugartenencia, significando con esto que las construcciones de la historia tienen la ambición de ser reconstrucciones que responden a la búsqueda de un *cara-a-cara*. Además, entre la función de representancia y el *cara-a-cara* que es su correlato, hemos discernido una relación de deuda, que coloca a los hombres del presente ante la tarea de restituir a los hombres del pasado —a los muertos— su débito. Que esta categoría de representancia o de lugartenencia —reforzada por el sentimiento de la deuda— sea finalmente irreducible a la de referencia, tal como funciona en un lenguaje de observación y en una lógica de tipo extensional, viene confirmado por la estruc-

tura esencialmente dialéctica de la categoría de representancia: "representancia" —hemos dicho— significa sucesivamente reducción a lo Mismo, reconocimiento de Alteridad, aprehensión analogizadora.

Esta crítica del concepto ingenuo de "realidad" aplicada a la dimensión pasada del pasado exige una crítica simétrica del concepto no menos ingenuo de "irrealidad" aplicado a las proyecciones de la ficción. La función de representancia o de lugartenencia tiene su paralelo en la función de la ficción que podemos indicar al mismo tiempo como *relevante* y *transformadora* respecto a la práctica cotidiana; relevante, en el sentido de que presenta aspectos ocultos, pero ya dibujados en el centro de nuestra experiencia de praxis; transformadora, en el sentido de que una vida así examinada es una vida cambiada, otra vida. Alcanzamos el punto en que descubrir e inventar son inseparables. El punto, pues, en que la noción de referencia ya no funciona, y menos aún la de redescrípción. El punto en que, para significar algo como una referencia productora en el sentido en que Kant habla de imaginación productora, la problemática de la refiguración debe liberarse definitivamente del vocabulario de la referencia.

El paralelismo entre la función de representancia del conocimiento del pasado y la función paralela de la ficción nos revela su secreto sólo al precio de una revisión del concepto de irrealidad tan clara como la de realidad del pasado.

Distanciándonos del vocabulario de la referencia, adoptamos el de la *aplicación*, recibido de la tradición hermenéutica y revalorizado por H.G. Gadamer en *Vérité et méthode*. De este último hemos aprendido que la aplicación no es un apéndice contingente añadido a la comprensión y a la explicación, sino una parte orgánica de todo proyecto hermenéutico.¹ Pero el problema de la aplicación —al que llamo en otro lugar de "apropiación"—² está muy lejos de constituir un problema simple. Y tampoco es más abierto a una so-

¹ H.G. Gadamer se refiere habitualmente a la disunción, heredada de la hermenéutica bíblica del período del pietismo, entre *subtilitas comprehendendi*, *subtilitas explicandi*, *subtilitas applicandi*. Las tres *punctus* constituyen la interpretación. En un sentido próximo hablo del arco hermenéutico que se alza desde la vida, atraviesa la obra literaria y vuelve a la vida. La aplicación constituye el último segmento de este arco integral.

² Véase el ensayo "Appropriation", en P. Ricœur, *Hermeneutics and human sciences*, John V. Thompson (coord.), Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de L'homme, 1981

lución directa que el problema de la representancia del pasado, del que es la contrapartida en el orden de la ficción. Tiene su dialéctica propia, que, sin parecerse exactamente a la del cara-a-cara de la relación de representancia, engendra análogas perplejidades. En efecto, sólo por la mediación de la *lectura*, la obra literaria obtiene la significancia completa, que sería para la ficción lo que la representancia para la historia.

¿Por qué esta mediación de la lectura? Por la razón de que hemos recorrido sólo la mitad del camino en la ruta de la aplicación introduciendo, al final de la tercera parte, la noción de mundo del texto, implicada en toda experiencia temporal de ficción. Es cierto que, al adoptar así, como en *La metáfora viva*, la tesis según la cual la obra literaria se trasciende en dirección de un mundo, hemos sustraído el texto literario al cierre que le impone —con todo derecho, por otra parte— el análisis de sus estructuras inmanentes. Hemos podido decir, en tal ocasión, que el mundo del texto marcaba la *apertura* del texto hacia su “exterioridad”, hacia su “otro”, en la medida en que el mundo del texto constituye, respecto a la estructura “interna” del texto, un objetivo intencional absolutamente original. Pero hay que confesar que, prescindiendo de la lectura, el mundo del texto sigue siendo una trascendencia en la inmanencia. Su estatuto ontológico queda en suspenso: en exceso respecto a la estructura, a la espera de la lectura. Sólo *en* la lectura, el dinamismo de configuración termina su recorrido. Y es *más allá* de la lectura, en la acción efectiva, ilustrada por las obras recibidas, donde la configuración del texto se cambia en refiguración.³ Reencontramos así la fórmula con la que definíamos *mimesis* III en el primer volumen: ésta —decíamos— señala la intersección entre el mundo del texto y el mundo del oyente o del lector; la intersección, por lo tanto, entre mundo configurado por el poema y mundo en cuyo seno la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica.⁴ La significancia de la obra de ficción procede de esta intersección.

Este acudir a la mediación de la lectura marca la diferencia más clara entre el presente trabajo y *La metáfora viva*. Además de que, en esta obra anterior, yo había creído poder conservar el vocabulario de la referencia, caracterizada como redescrición del trabajo poético en el centro de la experiencia cotidiana, había atribuido al

³ Volveremos sobre la distinción entre el “en” y el “más allá” de la lectura.

⁴ *Tiempo y narración*, t. I, p. 139.

poema mismo el poder de transformar la vida, gracias a una especie de cortocircuito operado entre el *ver-cómo...*, típico del enunciado metafórico, y el *ser-cómo...*, correlato ontológico de este último. Y puesto que el relato de ficción puede considerarse con fundamento como un caso particular de discurso poético, se podría sentir la tentación de operar el mismo cortocircuito entre *ver-cómo...*, y *ser-cómo...* en el plano de la narratividad. Esta solución simple del viejo problema de la referencia al plano de la ficción parece alentada por el hecho de que la acción posee ya, en virtud de las mediaciones simbólicas que la articulan al nivel primario de *mimesis* I, una legibilidad de primer grado. Se podría pensar, por consiguiente, que la única mediación necesaria entre la presignificación de *mimesis* I y la sobresignificación de *mimesis* III es aquella que produce la configuración narrativa en virtud de su solo dinamismo interno. Una reflexión más precisa sobre la noción de mundo del texto y una caracterización más exacta de su estatuto de trascendencia en la inmanencia, me han convencido de que el paso de la configuración a la refiguración exigía la confrontación entre dos mundos, el de ficción y el mundo real del lector. El fenómeno de la lectura se convertía así en el mediador necesario de la refiguración.

Es de este fenómeno de lectura, cuya función estratégica en la operación de refiguración acabamos de percibir, del que debemos extraer ahora la estructura dialéctica, la cual responde, *mutatis mutandis*, a la de la función de representancia ejercida por el relato histórico respecto al pasado "real".

¿A qué disciplina concierne la teoría de la lectura? ¿A la poética? Sí, en la medida en que la *composición* de la obra regula la lectura; no, en cuanto entran en juego otros factores que dependen del tipo de *comunicación*, que tiene como punto de partida el autor, y atraviesa la obra, para encontrar su punto de llegada en el lector. En efecto, del autor parte la estrategia de persuasión que tiene al lector como punto de mira. El lector responde a esta estrategia de persuasión acompañando la configuración y apropiándose de la proposición de mundo del texto.

Importa, pues, considerar tres momentos, a los que corresponden tres disciplinas próximas pero distintas: 1] la estrategia en cuanto fomentada por el autor y dirigida hacia el lector; 2] la inscripción de esta estrategia en la configuración literaria; 3] la respuesta del lector considerado, a su vez, ya como sujeto que lee, ya como público receptor. Este esquema permite hacer un recorrido

rápido, a través de algunas teorías de la lectura, que ordenamos intencionalmente, desde el polo del autor hacia el del lector, el cual es el mediador entre configuración y refiguración.

1. De la poética a la retórica

En el primer estadio de nuestro recorrido, la estrategia es, pues, considerada desde el punto de vista del autor que la conduce. La teoría de la lectura cae, así, en el campo de la retórica, en la medida en que ésta rige el arte por el que el orador intenta convencer a su auditorio. Más precisamente, para nosotros, como sabemos desde Aristóteles, cae en el campo de una *retórica de la ficción*, en el sentido que Wayne Booth ha dado a este término en su obra clásica.⁵ Pero surge en seguida una objeción: al volver a introducir al autor en el campo de la teoría literaria, ¿renunciamos a la tesis de la autonomía semántica del texto y volvemos a una psicografía hoy superada? De ningún modo. En primer lugar, la tesis de la autonomía semántica del texto vale sólo para un análisis estructural que excluye la estrategia de persuasión que atraviesa las operaciones que dependen de una poética pura; suprimir esta exclusión quiere decir necesariamente asumir a aquel que fomenta la estrategia de persuasión, el autor. En segundo lugar, la retórica escapa a la obje-

⁵ Wayne Booth, *The rhetoric of fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961. Una segunda edición, enriquecida con una importante "advertencia final", fue publicada por el mismo editor en 1983. La obra —se lee en el prefacio— tiene como objeto "los medios de que dispone el autor para tomar el control de su lector". Y más tarde: "Mi estudio concierne a la técnica de la ficción no dialéctica, al ser ésta considerada la ficción desde el punto de vista del arte de comunicarse con los lectores; en una palabra, concierne a los recursos retóricos de los que dispone el autor de epopeyas, de novelas, de narraciones cortas, puesto que intenta, consciente o inconscientemente, imponer su mundo de ficción al lector" (*ibid.*). Por ello, la psicografía no deja de tener razones válidas; sigue siendo un problema real concerniente a la psicología de la creación, comprender por qué y cómo un autor real adopta tal o cual disfraz, tal o cual máscara, en una palabra, asume el "*second self*" que hace de él un "autor implicado". Sigue en pie el problema de las relaciones complejas entre el autor real y las diferentes versiones oficiales que da de sí mismo (*op. cit.*, p. 71). De *Poétique du récit*, anteriormente citada, existe una traducción en francés, tomada de *Poétique IV*, 1970, de un ensayo contemporáneo de Wayne Booth, en *The rhetoric of fiction* (originalmente aparecido en *Essays in creation*, vol. XI, 1961), bajo el título "Distance et point de vue" (*op. cit.*, pp. 85-112). La expresión *implied author* está traducida allí como "autor implícito". He preferido la de *autor implicado* (en y por la obra).

ción de recaída en el "*intentional fallacy*", y más generalmente de confusión con una psicología de autor, en la medida en que acentúa, no el supuesto proceso de creación de la obra, sino las técnicas por las que una obra *se hace comunicable*. Estas técnicas son reconocibles en la propia obra. De ello se deduce que el único tipo de autor cuya autoridad está en juego no es el autor real, objeto de biografía, sino *el autor implicado*. Es él el que toma la iniciativa ante el desafío que sirve de base a la relación entre escritura y lectura.

Antes de adentrarnos en esta materia, quiero recordar la convención que sobre el vocabulario he adoptado al introducir las nociones de punto de vista y de voz narrativa en el volumen precedente, al término de los análisis dedicados a los "Juegos con el tiempo". He tenido en cuenta estas nociones sólo en la medida en que contribuían a la inteligencia de la *composición* narrativa en cuanto tal, prescindiendo de su incidencia en la *comunicación* de la obra. Pero la noción de autor implicado pertenece a la problemática de la comunicación, en la medida en que está íntimamente ligada a una retórica de la persuasión. Consciente del carácter abstracto de esta distinción, he subrayado, en el momento oportuno, la función de transición ejercida por la noción de voz narrativa: es tal voz —decíamos— la que ofrece el texto a la lectura. ¿A quién, pues, sino al lector virtual de la obra? Por lo tanto, he ignorado, con pleno conocimiento de causa, la noción de autor implicado cuando he hablado del punto de vista y de la voz narrativa, y subrayo ahora el vínculo con las estrategias de persuasión que dependen de una retórica de la ficción, sin otra alusión a las nociones de voz narrativa y de punto de vista de las cuales es evidentemente inseparable.

Situada de nuevo en el contexto de la comunicación al que pertenece, la categoría de autor implicado presenta la ventaja notable de escapar a algunas discusiones inútiles que ocultan la principal significación de una retórica de la ficción. Así, no atribuiremos una excesiva originalidad a los esfuerzos del novelista moderno por hacerse invisible —a diferencia de sus predecesores, inclinados a intervenir sin escrúpulo en la narración—, como si la novela se hubiese quedado repentinamente sin autor; el ocultamiento del autor es una técnica retórica como otra cualquiera; forma parte de la panoplia de disfraces y de máscaras de los que se sirve el autor real para transformarse en autor implicado.⁶ Lo mismo puede decirse del de-

⁶ Aunque el autor pueda, en cierta medida, escoger sus disfraces, no puede nunca escoger una repentina desaparición (p. 20).

recho que el autor se atribuye de escribir el interior de las almas, el cual, en la vida que llamamos real, a duras penas es inferido; este derecho forma parte del pacto de confianza del que hablaremos más adelante.⁷ Al mismo tiempo, que el autor escoja uno u otro ángulo de visión,⁸ se trata siempre del ejercicio de un artificio que hay que relacionar con el derecho desorbitado que el lector concede al autor. El novelista no desaparece por el hecho de haberse esforzado por "mostrar" más que por "informar y enseñar". Lo hemos dicho ya antes, a propósito de la investigación de lo verosímil en la novela realista, y más aún en la novela naturalista:⁹ el artificio propio de la operación narrativa, lejos de ser abolido, es acrecentado por el trabajo con el que se intenta simular la presencia real a través de la escritura. Por opuesta que sea esta simulación a la omnisciencia del narrador, no traiciona de hecho un menor dominio de las técnicas narrativas. La pretendida fidelidad a la vida no hace más que disimular la sutileza de las maniobras por las que la obra gobierna, del lado del autor, la "intensidad de ilusión" deseada por Henry James. El colmo del disimulo sería que la ficción pareciera que nunca ha sido escrita.¹⁰ Los procedimientos retóricos por los que el autor sacrifica su presencia consisten precisamente en enmascarar el artificio mediante la verosimilitud de una historia que parece contarse por sí sola y que deja hablar a la vida, que así se llama la realidad social, el comportamiento individual o el flujo de conciencia.¹¹

⁷ El realismo de la subjetividad es opuesto, sólo aparentemente, al realismo naturalista. En cuanto realismo, depende, como su contrario, de la misma retórica, destinada al eclipse aparente del autor.

⁸ Jean Pouillon. *Temps et roman*, París, Gallimard, 1946.

⁹ A este respecto, parece inútil la polémica de Sartre contra Mauriac. Sosteniendo el crudo realismo de la subjetividad, el novelista se considera Dios tanto como el narrador omnisciente. Sartre subestima en alto grado el contrato tácito que confiere al novelista el derecho de conocer aquello sobre lo que se propone escribir. Quizás una de las cláusulas de ese contrato sea que el novelista no lo conozca todo, o que no se atribuya el derecho de conocer el alma de un personaje sino en la visión que otro tiene de ella; pero el salto de un punto de vista a otro sigue siendo un considerable privilegio, parangonado con los recursos del conocimiento de otro en la vida llamada "real".

¹⁰ "Que un novelista impersonal se esconda tras un único narrador o un único observador, o tras los puntos de vista múltiples de *Ulises* o de *As I lay dying*, o bajo las superficies objetivas de *The awkward age* o de *Compton-Burnell's parents and children*, la voz del autor jamás es reducida al silencio. De hecho, gracias a ella, en parte, leemos ficciones [...] (p. 60).

¹¹ Una vez más, estas consideraciones no remiten de nuevo a una psicología de autor; el autor implicado es el que el lector distingue en las marcas del texto: "Lo

La breve discusión de los equívocos que la categoría del autor implicado permite disipar, subraya el derecho propio de esta categoría en una teoría abarcadora de la lectura. El lector presiente su función en la medida en que aprehende intuitivamente la obra como una totalidad unificada. Espontáneamente, no relaciona sólo esta unificación con las reglas de composición, sino con las selecciones y con las normas que hacen precisamente del texto la obra de un enunciador, por lo tanto, una obra producida por una persona y no por la naturaleza.

Yo asimilaría gustosamente a la noción de estilo, propuesta por G. Granger en su *Essai d'une philosophie du style*, la función unificadora asignada intuitivamente por el lector al autor implicado. Si se considera una obra como la resolución de un problema, fruto a su vez de los precedentes logros en el ámbito de la ciencia así como en el del arte, se puede llamar estilo a la adecuación entre la singularidad de la solución constituida por la propia obra, y la singularidad de la coyuntura de crisis, tal como el pensador o el artista la ha aprehendido. Esta singularidad de la solución, que responde a la singularidad del problema, puede recibir un nombre propio, el del autor. Así, se habla del teorema de Boole como de un cuadro de Cézanne. Nombrar la obra por su autor no implica ninguna conjetura sobre la psicología de la invención o del descubrimiento. Así, ninguna asunción sobre la presunta intención del inventor, sino la singularidad de la resolución de un problema. Este acercamiento refuerza los títulos de la categoría del autor implicado para que pueda figurar en una retórica de la ficción.

La noción conexas de *narrador digno de confianza (reliable)* o *no digno de confianza (unreliable)*, hacia la que nos volvemos ahora, es una noción de gran importancia.¹² Introduce en el pacto de lectu-

inferimos como versión ideal, literaria, lingüida, del individuo real; se reduce a la suma de sus propias elecciones" (p. 75). Este "*second self*" es la creación de la obra. El autor crea una imagen de sí mismo, así como de mí mismo, su lector. Observo, con este propósito, que la lengua francesa no tiene un término apropiado para traducir "*self*". ¿Cómo traducir esta observación de Wayne Booth de que el lector crea dos "*values*": el autor y el lector? (p. 138)

¹² Desde las primeras páginas de *The rhetoric of fiction* se dice que uno de los procedimientos más claramente artificiales de la ficción es el de deslizarse bajo la superficie de la acción "para acceder a una visión digna de confianza del espíritu y del corazón del personaje en cuestión" (p. 3) Booth define esta categoría del modo siguiente: "He llamado digno de confianza (*reliable*) a un narrador que habla o actúa de acuerdo con las normas de la obra" (p. 150).

ra una nota de confianza que corrige la violencia oculta en una estrategia de persuasión. La cuestión de "*reliability*" es al relato de ficción lo que la prueba documental a la historiografía. Precisamente, por el hecho de que el novelista no dispone de prueba material que aportar, pide al lector que le conceda, no sólo el derecho de saber lo que narra o muestra, sino también sugerir una apreciación, una estimación, una evaluación de sus personajes principales. ¿No es una valoración análoga la que permitía a Aristóteles clasificar la tragedia y la comedia en función de caracteres "mejores" o "menos buenos" respecto a nosotros, y sobre todo dar a la *hamartia* —la culpa terrible— del héroe todo su poder emocional, en la medida en que la falta trágica debe seguir siendo la de personajes de calidad y no de individuos mediocres, malos o perversos?

¿Por qué aplica ahora esta categoría al narrador más que al autor implicado? En el rico repertorio de las formas adoptadas por la voz del autor, el narrador se distingue del autor implicado siempre que es dramatizado por sí mismo. Así, es el sabio desconocido el que dice que Job es un hombre "justo"; es el coro trágico el que pronuncia las palabras sublimes del temor y de la piedad; es el loco el que dice lo que el autor piensa para sí; es un personaje testigo, eventualmente pícaro, un pillo, el que deja oír el punto de vista del narrador a propósito de la propia narración, etc. Hay siempre un autor implicado: la fábula la narra alguien; no siempre hay un narrador especial; pero, cuando es el caso, comparte el privilegio del autor implicado que, sin llegar siempre hasta la omnisciencia, tiene en todo momento el poder de acceder al conocimiento de otro desde el interior; este privilegio forma parte de los poderes retóricos de los que está investido el autor implicado, en virtud del pacto tácito entre el autor y el lector. El grado de confianza de que es digno el narrador es una de las cláusulas de este pacto de lectura. En cuanto a la responsabilidad del lector, es otra cláusula del mismo pacto. En efecto, en la medida en que la creación de un narrador dramatizado, digno o no de confianza, permite hacer variar la distancia entre el autor implicado y sus personajes, un grado de complejidad se crea inmediatamente en el lector, complejidad que es la fuente de su libertad frente a la autoridad que la ficción recibe de su autor.

El caso del narrador *no digno de confianza* es particularmente interesante desde el punto de vista de la llamada a la libertad y a la responsabilidad del lector. Su función es, a este respecto, quizá menos

erversa de lo que la presenta Wayne Booth.¹³ A diferencia del narrador digno de confianza, que garantiza a su lector que él no emprende el viaje de la lectura con vanas esperanzas y con falsos temores concernientes no sólo a los hechos referidos, sino también a las valoraciones explícitas o implícitas de los personajes. Un narrador indigno de confianza altera estas expectativas, dejando al lector en la incertidumbre, a punto de saber dónde quiere llegar finalmente. Así, la novela moderna ejercerá tanto mejor su función de crítica

¹³ Según Wayne Booth, un relato en el que no se deja discernir la voz del autor implicado, en el que el punto de vista se desplaza continuamente, y en el que resulta imposible identificar a los narradores dignos de confianza, crea una visión imprecisa que hunde a los propios lectores en la confusión. Tras alabar a Proust por haber orientado a su lector hacia una iluminación sin equívoco, en la que el autor, el narrador y el lector se unen intelectualmente, Booth no oculta sus reticencias respecto a la estrategia empleada por Camus en *La caída*: le parece que el narrador atraía al lector al hundimiento espiritual de Clémence. Booth tiene razón en subrayar a qué precio, cada vez más elevado, debe pagarse una narración privada de los consejos de un narrador digno de confianza. Puede tener buenos motivos para temer que un lector hundido en la confusión, burlado, engañado, "hasta perder pie", sea insidiosamente invitado a renunciar a la tarea asignada a la narración por Erich Auerbach: la de conferir significación y orden a nuestras vidas (citado en *op. cit.*, p. 371). En efecto, el peligro es que la persuasión ceda el puesto a la seducción de la perversidad. Es el problema planteado por los "vulgares seductores" que son los narradores de una buena parte de la literatura contemporánea. Por encima de todo, Booth tiene razón al subrayar, en contra de toda estética pretendidamente neutra, que la visión de los personajes, comunicada e impuesta al lector, no sólo tiene aspectos psicológicos y estéticos, sino también sociales y morales. Toda la polémica centrada en el narrador no digno de confianza muestra claramente que la retórica de la imparcialidad, de la impasibilidad, esconde un compromiso secreto capaz de seducir al lector y de hacerle compatriota, por ejemplo, un interés irónico por la suerte de un personaje aparentemente condenado a la destrucción de sí mismo. Por consiguiente, Booth puede temer que una gran parte de la literatura contemporánea se pierda en una empresa de desmoralización tanto más eficaz cuanto mayor es el recurso, por parte de la retórica de la persuasión, a una estrategia más disimulada. Se puede preguntar, en cualquier caso, quién es juez de lo que, en último análisis, es pernicioso. Si es cierto que lo ridículo y lo odioso del proceso de *Madame Bovary* no justifican a *contrario* todo tipo de insulto a aquel mínimo consenso ético sin el cual ninguna comunidad podría sobrevivir, también es cierto que incluso la más perniciosa, la más perversa empresa de seducción (aquella, por ejemplo, que confiera reconocimiento al envilecimiento de la mujer, a la crueldad y a la tortura, a la discriminación racial, incluso la que favorece la tortura de un compromiso, la burla, en una palabra, el relativismo ético, con exclusión de todo cambio de valor, así como de cualquier fortalecimiento de los valores) puede, en definitiva, revestir, en el plano de lo imaginario, una función *ética*: la de la *distanciamiento*.

de la moral convencional, eventualmente su función de provocación y de insulto, cuanto más sospechoso sea el narrador y más eclipsado el autor, ya que estos dos recursos de la retórica de disimulación se refuerzan recíprocamente. A este respecto, no comparto la severidad de Wayne Booth con el narrador equívoco por el que se interesa la literatura contemporánea. Un narrador completamente digno de confianza, como lo era el novelista del siglo XVIII, tan presto a intervenir y a conducir a su lector por la mano, ¿no dispensa a este último de cualquier distancia emocional respecto a los personajes y a sus aventuras? Al contrario, un lector desorientado, como puede serlo el de *La montaña mágica* extraviado por un narrador irónico, ¿quizá no está más llamado a reflexionar? ¿Por qué no abogar por lo que Henry James llamaba, en *The art of the novel* (pp. 153-154), la "visión desenfocada" de un personaje, "reflejada en la visión igualmente desenfocada de un observador"? ¿El argumento de que la narración impersonal es más astuta que otra cualquiera no puede conducir a la conclusión de que tal narración exige precisamente un desciframiento activo de la "unreliability" misma?

Que la literatura moderna sea *peligrosa*, es un dato incontestable. La única respuesta digna de la crítica que ella suscita, y de la que Wayne Booth es uno de los representantes más estimables, es que esta literatura venenosa exige un nuevo tipo de lector: un lector que *responde*.¹⁴

Es en este punto donde revela su propio límite una retórica de la ficción centrada en el autor: no conoce más que una incitativa, la de un autor ávido de comunicar su visión de las cosas.¹⁵ A este

¹⁴ Por eso, Wayne Booth no puede más que sentir desconfianza respecto de los autores generadores de confusión. Toda su admiración la reserva para los creadores, no solo de claridad, sino de valores universalmente estimables. Puede leerse la respuesta de Wayne Booth a sus críticos en la advertencia final a la segunda edición de *The rhetoric of fiction*: "The rhetoric in fiction and rhetoric: twenty-one years later" (pp. 401-457). En otro ensayo, "The way I loved George Eliot. Friendship with books as a neglected metaphor", en *Kenyon Review*, vol. II, núm. 2, 1980, pp. 4-27, Wayne Booth introduce en la relación dialogal entre el texto y el lector el modelo de amistad que encuentra en la ética aristotélica. Se acerca así a Henri Marrou, que habla de la relación del historiador con los hombres del pasado. También la lectura, según Wayne Booth, puede recibir un enriquecimiento de esta renovación de una virtud tan celebrada por los antiguos.

¹⁵ "El escritor debería preocuparse menos de saber si sus *narradores* son realistas que de saber si la *imagen creada de sí mismo*, su autor implicado, es alguien al que sus lectores más inteligentes y perspicaces pueden admirar" (p. 395). "Cuando se rigen las acciones humanas en obras de arte, la forma asumida no puede

respecto, la afirmación según la cual el autor crea a sus lectores¹⁶ parece carente de una contrapartida dialéctica. La función de la literatura más corrosiva puede ser la de contribuir a crear un lector de un nuevo género, un lector a su vez *sospechoso*, porque la lectura deja de ser un viaje confiado hecho en compañía de un narrador digno de confianza, y se convierte en una lucha con el autor implicado, una lucha que lo reconduce a sí mismo.

2. La retórica entre el texto y su lector

La imagen de una lucha entre el lector y el narrador no digno de confianza, con la que hemos terminado la discusión anterior, haría creer fácilmente que la lectura se añade al texto como un *complemento* que puede faltar. Después de todo, las bibliotecas están llenas de libros no leídos, cuya configuración está, sin embargo, bien dibujada, pero que no refiuran nada. Nuestros análisis anteriores deberían bastar para disipar esta ilusión: sin lector que lo acompañe, no hay acto configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto. Y sin embargo, renace continuamente la ilusión de que el texto está estructurado en sí y por sí, y que la lectura adviene al texto como un acontecimiento extrínseco y contingente. Para anular esta tenaz sugestión, puede ser una buena estrategia dirigirse hacia algunos textos ejemplares que teorizan su propia lectura. Es el camino escogido por Michel Charles en su *Rhétorique de la lecture*.¹⁷

disociarse de las significaciones humanas, incluidos los juicios morales, que están implícitos desde el momento en que actúan seres humanos" (p. 397).

¹⁶ "El autor hace a sus lectores [...] Si los hace bien, es decir, si les hace ver lo que nunca han visto antes, los introduce en un nuevo orden de percepción y de experiencia, encuentra su recompensa precisamente en estos lectores que ha creado" (p. 398).

¹⁷ Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, París, Seuil, 1977. "Se trata de examinar cómo un texto expone, incluso teoriza, explícitamente o no, la lectura que hacemos o que podemos hacer de él; cómo nos deja libres (cómo nos *hace* libres) o cómo nos condiciona" (p. 9). No intento sacar de esta obra de M. Charles una teoría completa, desde el momento en que ha querido preservar el carácter "fragmentario" de su análisis de lectura, que él percibe como un "objeto masivo, enorme, omnipresente" (p. 10). Los textos que prescriben su propia lectura y, en definitiva, la inscriben en su propio perímetro constituyen una excepción más que una regla. Pero estos textos son el caso-límite anteriormente propuesto por Wayne Booth del narrador absolutamente no digno de confianza: estos casos-límite susci-

La elección de este título es significativa: no se trata de retórica de la ficción, ejercida por el autor implicado, sino de una retórica de la lectura, que oscila entre el texto y su lector. Es aun una retórica, en cuanto que sus estratagemas están inscritas en el texto, y el propio lector es construido, de alguna manera, en y por el texto.

No es indiferente que la obra comience por la interpretación de la primera estrofa de los *Cantos de Maldoror*; las propias elecciones frente a las que es colocado el lector por el propio autor —retroceder o surcar el libro, perderse o no en la lectura, ser devorado por el texto o gustarlo— están prescritas por el texto. Quizá el lector es hecho libre, pero las elecciones de lectura están ya codificadas.¹⁸ La violencia de Lautréamont —se nos dice— consiste en *leer en lugar* del lector. Mejor, se instituye una situación particular de lectura, en la que la abolición de la distinción entre leer y ser leído equivale a prescribir lo “ilegible” (p. 13). El segundo texto elegido, el “Prólogo” de *Gargantúa*, es considerado, a su vez, como “una mecánica para producir sentidos” (p. 33).¹⁹ Con esto, Michel Charles entiende el tipo de lógica gracias a la cual este texto “construye” la libertad del lector, pero al mismo tiempo la limita” (p. 33). El “Prólogo”, en efecto, tiene esto de importante: la relación del libro con su lector está construida según la misma red metafórica que la relación del escritor con su propio libro: “la droga contenida en el interior”, “la tapadera de Sileno”, tomadas de los diálogos socráticos, “el hueso y la médula” que el libro encubre y ofrece para que sea des-

tan una reflexión que podemos llamar a su vez, en el límite, una reflexión que obtiene un análisis *exemplar* de casos *exceptionales*. El autor procede a esta legítima extrapolación precisamente cuando enuncia como “un hecho esencial [que] la lectura forma parte del texto; se inscribe en él” (p. 9).

¹⁸ Sobre las oscilaciones entre lectura y lector, véase pp. 24-25 (*Remarque III*): la teoría de la lectura no escapa a la retórica, “en la medida en que presupone que la lectura transforma a su lector y por cuanto regula esta transformación” (p. 25). La retórica, en este contexto, no es ya la del texto, sino la de la actividad crítica.

¹⁹ Entre lectura y lector, la frontera es permeable: “En el punto en que estamos, el lector es responsable de esta lectura erudita que se nos ha descrito, aunque la oposición sea ahora entre la sutura del escritor y la gravedad de la lectura” (p. 48) Observación compensada por la siguiente. “La unión de los lectores y del autor es, evidentemente, un efecto del texto. El libro presupone una complicidad que, en realidad, éste construye completamente” (p. 53). Pero se lee más tarde, a propósito de la llamada del texto: “Se entabla así un proceso, en cuyo término, inevitablemente, el lector (el perfecto lector) será el autor del libro” (p. 57). Y más adelante: “El prólogo nos describe, nos describe a nosotros que leemos, nos describe ocupados en leerlo” (p. 58).

cubierto y saboreado. La misma "rapsodia metafórica" (pp. 33s) en la que se puede descubrir la reasunción de la teoría medieval de los sentidos múltiples de la Escritura y una recapitulación de la imaginaria platónica, de la parábola crasmiana, de la metafórica patrística, rige la referencia del texto hacia sí mismo y la relación con el lector. El texto de Rabelais intenta así interpretar por sí mismo las propias referencias. Sin embargo, la hermenéutica elaborada en el "Prólogo" es tan rapsódica como impenetrables resultan los designios del autor, y abrumadora la responsabilidad del lector.

Se podría decir de los dos primeros ejemplos escogidos por Michel Charles que las prescripciones de lectura ya inscritas en el texto son tan ambiguas que, a fuerza de desorientar al lector, lo liberan. Michel Charles está de acuerdo: es tarea de la lectura, gracias a su juego de transformaciones, revelar la inconclusión del texto.²⁰ La *eficacia* del texto, por lo tanto, no es distinta de su *fragilidad* (p. 91). Y no hay más incompatibilidad entre una poética que, según la definición de Roman Jakobson, hace hincapié en la orientación del mensaje hacia sí mismo, y una retórica del discurso eficaz, por lo tanto orientada hacia el destinatario, desde el momento en que "el mensaje que tiene en sí mismo la propia finalidad siempre *cuestiona*" (p. 78). A imagen de una poética de la obra abierta, la retórica de la lectura renuncia a erigirse en sistema normativo para hacerse "sistema de preguntas posibles" (*Remarque 1*, p. 118).²¹

²⁰ "El postulado de la terminación de la obra o de su cierre disuelve el proceso de transformación regulado que constituye el 'texto por leer': la obra cerrada es una obra leída, que ha perdido, al mismo tiempo, toda eficacia y todo poder" (p. 61).

²¹ Al hablar así, M. Charles no se deja desviar de su tesis de la lectura inscrita en el texto: "Y suponer que la decisión sea libre, es (también) un efecto del texto" (p. 118). La noción de efecto hace salir del texto, pero *en* el texto. Es ahí donde veo el límite de la empresa de M. Charles: su teoría de la lectura no llega nunca a emanciparse de una teoría de la escritura, cuando no vuelve a ella explícitamente, como aparece claro en la segunda parte, en la que Genette, Paulhan, Dumarsais y Fontanier, Bernard Lamy, Claude Fleury y Cordomoy instruyen un arte de leer totalmente implicado en el arte de escribir, de hablar, de argumentar, *a conditum de que la intención de persuadir siga siendo perceptible en él*. "No se trata de hacer de modo que el texto, la escritura, sean 'recuperados' por la retórica; se trata de mostrar que una relectura de la retórica es posible a partir de la experiencia del texto, de la escritura" (p. 211). Es cierto que el objetivo del destinatario define el punto de vista retórico y basta para impedir que se disuelva en el punto de vista poético; pero lo que *hace* el destinatario no se tiene en cuenta aquí, en la medida en que el *objetivo* del destinatario está inscrito en el texto, es el del texto. "Analizar *la estructura de Adolfo* es, pues, analizar la relación entre un texto y su interpretación,

Los últimos textos escogidos por Michel Charles abren una perspectiva nueva: a fuerza de buscar "la lectura en el texto" (es el título de la tercera parte de *Rhétorique de la lecture*), lo que se encuentra es una escritura que no se deja interpretar más que en función de las interpretaciones que ella abre. Al mismo tiempo, la lectura que se abre es este desconocimiento sobre el que la escritura es puesta en perspectiva.²² En definitiva, la estructura no es más que un efecto de lectura; después de todo, ¿el mismo análisis estructural no resultaba de un trabajo de lectura? Pero entonces, la fórmula inicial —"la lectura forma parte del texto, está inscrito en él" (p. 9)— reviste un sentido nuevo: la lectura ya no es *aquello que* el texto prescribe; es *aquello que* hace emerger la estructura mediante la interpretación.²³

El análisis del *Adolphe* de Benjamin Constant es muy adecuado para esta demostración, en la medida en que el autor finge no ser más que el lector de un manuscrito encontrado y donde, además, las interpretaciones internas de la obra constituyen otras tantas lecturas virtuales: narración, interpretación y lectura tienden entonces a superponerse. La tesis alcanza aquí su máxima fuerza en el momento en que se invierte: la lectura está *en* el texto, pero la escritura del texto anticipa las lecturas futuras. Al mismo tiempo, el texto que supuestamente prescribe la lectura es afectado por la misma indeterminación y por la misma incertidumbre que las lecturas futuras.

Una paradoja semejante surge del estudio de uno de los *Petits poèmes en prose* de Baudelaire: "El perro y el frasco"; por un lado, el texto contiene el destinatario indirecto, el lector, a través de su destinatario directo, el perro: el lector está auténticamente en el texto y, en esta medida, "este texto no admite réplica" (p. 251). Pero, en el momento en que el texto parece cerrarse sobre el lector en un

puesto que ninguno de estos dos elementos puede estar aislado, la estructura no designa [...] un principio de orden preexistente en el texto, sino la 'respuesta' de un texto a la lectura" (p. 215). Aquí, la *Rhétorique de la lecture* de Michel Charles coincide con la *Esthétique de la réception* de Jauss, del que se hablará más tarde, en la medida en que la *historia* de la recepción del texto se incluye en una *recepción misma* y así contribuye a su significación actual.

²² Es cierto que Michel Charles se preocupa por releer la retórica clásica sólo para subrayar el límite de una retórica normativa, que pretende *controlar* los efectos: "Una retórica que no se impusiera este límite se "convertiría" deliberadamente en 'arte de leer', considerando el discurso en función de las interpretaciones posibles, y colocándolo en perspectiva sobre una incógnita: la lectura futura" (p. 211).

²³ La *Remarque IV* (p. 247) retoma la fórmula: "La lectura de un texto está marcada en este texto." Pero sigue la atenuación: "La lectura está en el texto, pero no está escrita en él: es su *povenir*" (p. 247).

gesto terrorista, el desdoblamiento de los destinatarios reabre un espacio de juego que la relectura puede transformar en espacio de libertad. Esta "reflexividad de la lectura" —en la que percibo un eco de lo que llamaré más adelante, con H.R. Jauss, lectura reflectante— es lo que permite al *acto* de lectura liberarse de la lectura inscrita en el texto y replicar al texto.²⁴

El último texto escogido por Michel Charles —*Quart livre de Rabelais*— refuerza la paradoja; una vez más, vemos a un autor tomar posición respecto a su texto y, así, ordenar la variabilidad de las interpretaciones: "Todo sucede como si el texto de Rabelais hubiese previsto el largo desfile de comentarios, glosas e interpretaciones que se han sucedido" (p. 287). Pero, de rebote, este largo desfile hace del texto una "máquina para desafiar las interpretaciones" (p. 287). Creo que en esta paradoja culmina precisamente la *Rhétorique de la lecture*. Por un lado, la tesis de la "lectura en el texto", considerada en términos absolutos, como pide el autor muchas veces, da la imagen no de un lector *manipulado*, como parecía serlo el lector seducido y pervertido por el narrador indigno de confianza descrito por Wayne Booth, sino de un lector *aterrorizado* por el decreto de predestinación de su propia lectura. Por otra, la perspectiva de una lectura *infinita*, que, de modo interminable, estructura el texto mismo que la prescribe, restituye a la lectura una inquietante determinación. Se comprende después por qué, desde las primeras páginas de su obra, Michel Charles ha dado igual posibilidad a la determinación y a la libertad.

En el campo de las teorías de la lectura, esta paradoja coloca *Rhétorique de la lecture* en una posición media, a medio camino entre el análisis que hace recaer el acento principal en el lugar de origen de la estrategia de persuasión, a saber, el autor implicado, y el análisis que instituye el acto de leer como instancia suprema de la lectura. La teoría de la lectura, desde este momento, habrá dejado de depender de la retórica, para volverse hacia una fenomenología o hacia una hermenéutica.²⁵

²⁴ Al evocar "la lectura *infinita* que hace de la obra de Rabelais *un texto*" (p. 287), Michel Charles declara: "Una tipología de los discursos debe duplicarse en una tipología de las lecturas; una historia de los géneros, en una historia de la lectura" (p. 287). Es lo que haremos en las páginas que siguen.

²⁵ Michel Charles invita, al mismo tiempo, a dar este paso y lo prohíbe: "Hay así, en este texto de Baudelaire, elementos cuyo estatuto retórico es *variable*. Esta variabilidad produce una *dinámica de la lectura*" (p. 254). No es esta dinámica de la lectura la que interesa aquí a Michel Charles, sino el hecho de que el juego de las

3. Fenomenología y estética de la lectura

En una perspectiva puramente retórica, el lector es, en definitiva, a la vez presa y víctima de la estrategia fomentada por el autor implicado, en la medida en que esta estrategia es más disimulada. Se exige otra teoría de la lectura, que subraye la respuesta del lector, su respuesta a las estratagemas del autor implicado. El nuevo componente con que la poética se enriquece deriva entonces de una "estética" más que una "retórica", si se quiere restituir al término estética la amplitud de sentido que le confiere la *aisthesis* griega, y darle como tema la exploración de las múltiples maneras con que una obra, al actuar sobre un lector, lo *modifica*. Este ser afectado tiene costo de notable: que combina, en una experiencia de tipo particular, una pasividad y una actividad, que permiten designar como *recepción* del texto la propia *acción* de leer. Como se ha anunciado en nuestra primera parte,²⁶ esta estética complementaria de una poética reviste a su vez dos formas diferentes, según que se subraye, con W. Iser, el efecto producido sobre el lector individual y su respuesta²⁷ en el proceso de lectura, o, con H.R. Jauss, la respuesta del público en el plano de sus esperas colectivas. Puede parecer que estas dos estéticas se oponen, en la medida en que una tiende hacia una psicología fenomenológica y la otra tiende a reformar la historia literaria. En realidad, se presuponen mutuamente: por una parte, el texto revela su "estructura de llamada" a través del proceso individual de lectura; por otra, el lector es constituido como lector competente precisamente en la medida en que participa en las expectativas sedimentadas en el público; el acto de lectura se convierte así en un eslabón en la historia de la recepción de

interpretaciones es lo que finalmente consume el texto: "Texto reflexivo, que se reconstituye sobre los escombros de la lectura" (p. 254). La reflexividad de la lectura retorna en el texto. Por eso, el interés por el acto de lectura es siempre oscurecido por el interés por la estructura derivada de la lectura. En este sentido, la teoría de la lectura sigue siendo una variante de la teoría de la escritura.

²⁶ *Tiempo y narración*, t. 1, p. 148

²⁷ Wolfgang Iser, *The implied reader, patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1975, cap. XI, "The reading process: a phenomenological approach". *Der Akt des Lesens, Theorie Ästhetischer Wirkung*, Munich, Wilhelm Fink, 1979. Un ensayo anterior de Wolfgang Iser se titulaba *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa* (1966). Existe una traducción inglesa con el título "Indeterminacy as the reader's response in prose fiction", en J. Hillis-Miller (ed.), *Aspects of narrative*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1971

una obra por parte del público. La historia literaria, renovada por la estética de la recepción, puede así aspirar a incluir la fenomenología del acto de leer.

Sin embargo, es legítimo comenzar por esta fenomenología, pues en ella encuentra la retórica de la persuasión su primer límite, al encontrar en ella su primera réplica. Si la retórica de la persuasión se apoya en la coherencia, no de la obra sino de la estrategia —abierta o disimulada— del autor implicado, la fenomenología toma como punto de partida el aspecto inacabado del texto literario; Roman Ingarden ha sido el primero en poner de relieve este aspecto en sus dos grandes obras.²⁸ Para Ingarden, un texto está inconcluso una primera vez en el sentido de que ofrece “visiones esquemáticas” que el lector está llamado a “concretizar”; con este término se debe entender la actividad *creadora de imágenes* por la que el lector se esfuerza en *figurarse* los personajes y los acontecimientos referidos por el texto; la obra presenta lagunas, “lugares de indeterminación”, precisamente en relación con esta concretización creadora de imágenes; por articuladas que estén las “visiones esquemáticas” propuestas al trabajo de ejecución, el texto es como una partitura musical, susceptible de diferentes ejecuciones.

Un texto está inconcluso una segunda vez en el sentido de que el *mundo* que propone se define como el correlato intencional de una secuencia de frases (*intentional Satzkorrelate*), del que hay que formar un todo, para que ese mundo sea buscado. Aprovechando la teoría husserliana del tiempo y aplicándola al encadenamiento sucesivo de las frases en el texto, Ingarden muestra cómo cada frase apunta más allá de ella misma, indica algo que hay que hacer, abre una perspectiva. Se reconoce la protensión husserliana en esta anticipación de la secuencia, a medida que las frases se encadenan. Pero este juego de retenciones y de protensiones funciona en el texto sólo si es asumido por el lector que lo acoge en el juego de sus propias expectativas. Pero, a diferencia del objeto percibido, el objeto literario no viene a “colmar” intuitivamente estas expectativas; no puede más que *modificarlas*. Este proceso motor de modificaciones de expectativas constituye la concretización creadora de imágenes evocada anteriormente. Consiste en viajar a lo largo del texto, en dejar “caer” en la memoria, sintetizándolas, todas las modificaciones efectuadas, y en abrirse a nuevas expectativas con vistas

²⁸ Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Tübinga, Nicmeyer, 2a. ed., 1961. *A cognition of the literary work of art*, Northwestern University Press, 1974.

a nuevas modificaciones. Sólo este proceso hace del texto una *obra*. La obra —se podría decir— resulta de la interacción entre el texto y el lector.

Retomadas por W. Iser, estas anotaciones recibidas de Husserl a través de Ingarden reciben un desarrollo importante en la fenomenología del acto de lectura.²⁹ El concepto más original es el de “punto de vista viajero” (p. 377); expresa el doble hecho de que la totalidad del texto no puede nunca ser percibida a la vez, y que, situados nosotros mismos dentro del texto literario, viajamos con él a medida que nuestra lectura avanza: esta forma de aprehender un objeto es “apropiada para la comprensión de la objetividad estética de los textos de ficción” (p. 178). Este concepto de punto de vista viajero concuerda perfectamente con la descripción husserliana del juego de protensiones y de retenciones. A lo largo de todo el proceso de lectura se desarrolla un juego de intercambios entre las expectativas modificadas y los recuerdos transformados (p. 181); además, el concepto incorpora a la fenomenología de la lectura el proceso sintético que hace que el texto se constituya de frase en frase, gracias a lo que podría llamarse un juego de retenciones y de protensiones oracionales. Retengo igualmente el concepto de “despragmatización” de los objetos tomados de la descripción del mundo empírico: “La despragmatización así obtenida muestra que no se trata ya de denotar (*Bezeichnung*) objetos sino de transformar la cosa denotada” (p. 178).

Dejando de lado muchas de las riquezas de esta fenomenología de la lectura, me concentraré en aquellos rasgos que marcan la respuesta,³⁰ incluso la réplica, del lector a la retórica de persuasión.

²⁹ *L'acte de lecture*, tercera parte, “Fenomenología de la lectura”, pp. 195-286. W. Iser dedica un capítulo entero de su obra sistemática a reinterpretar el concepto husserliano de “síntesis pasiva” en función de una teoría de la lectura; estas síntesis pasivas operan de este lado del umbral del juicio explícito, en el plano imaginario. Tienen como material el repertorio de señales dispersas en el texto y las variaciones de la “perspectiva textual”, según el acento se ponga en los personajes, en la trama, en la voz narrativa y, finalmente, en las posiciones sucesivas asignadas al lector. A este juego de perspectivas se añade la movilidad ambulante del punto de vista. Así, el trabajo de las síntesis pasivas escapa ampliamente a la conciencia de lectura. Estos análisis están en perfecto acuerdo con los de Sartre en *L'imaginaire* y con los de Mikel Dufrenne en la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Toda una fenomenología de la conciencia creadora de imágenes se incorpora así a la de la lectura. El objeto literario, en efecto, es un objeto imaginario. Lo que el texto ofrece son esquemas para guiar la imaginación del lector.

³⁰ En alemán dice *Wirkung*, en el doble sentido de efecto y respuesta. Para dis-

Estos rasgos son los que subrayan el carácter dialéctico del acto de lectura, e inclinan a hablar del trabajo de lectura, como se habla del trabajo del sueño. La lectura trabaja el texto gracias a tales rasgos dialécticos.

En primer lugar, el acto de lectura tiende a convertirse, con la novela moderna, en una réplica a la estrategia de decepción tan bien ilustrada por el *Ulises* de Joyce. Esta estrategia consiste en frustrar la expectativa de una configuración legible inmediatamente y en colocar sobre las espaldas del lector la carga de configurar la obra. La presuposición sin la cual esta estrategia no tendría objeto es que el lector espera una configuración, ya que la lectura es una búsqueda de coherencia. La lectura, diré con mi terminología, se convierte en un drama de concordancia discordante, en tanto que los "lugares de indeterminación" (*Unbestimmtheitsstellen*) —expresión tomada de Ingarden— no designan sólo las lagunas que el texto presenta respecto a la concretización creadora de imágenes, sino que resultan de la estrategia de frustración incorporada al texto mismo, en su nivel propiamente retórico. Se trata, pues, de algo bien distinto que de figurarse la obra; es preciso darle forma. Al contrario de un lector amenazado de aburrimiento por una obra demasiado didáctica, cuyas instrucciones no dejan espacio para ninguna actividad creadora, el lector moderno corre el riesgo de doblegarse al destino de una tarea imposible, cuando se le pide suplir la carencia de legibilidad tramada por el autor. La lectura se convierte en ese picnic en el que el autor aporta las palabras y el lector la significación.

Esta primera dialéctica, por la que la lectura linda con la lucha, suscita otra distinta; lo que el trabajo de lectura revela no es sólo una carencia de determinación, sino también un exceso de sentido. Todo texto, aunque sea sistemáticamente fragmentario, se revela inagotable a la lectura, como si, por su carácter ineluctablemente selectivo, la lectura revelase en el texto un lado no escrito. Es este

ningun su empresa de la de Jauss, Iser prefiere la expresión de "teoría del efecto", *Wirkungstheorie*, "Prefacio" [x] (13), a la de teoría de la recepción (*Rezeptionstheorie*). Pero la interacción algada entre el texto y el lector implica algo más que la eficacia unilateral del texto, como lo confirma el examen de los aspectos dialécticos de esta interacción. Además, a la tesis según la cual una teoría de la recepción sería más alegórica que literaria ("Una teoría del efecto está anclada en el texto; una teoría de la recepción, en los juicios históricos del lector", p. 15), se puede replicar que una teoría del efecto literario corre el riesgo de ser más psicológica que literaria.

lado el que, por privilegio, la lectura intenta *figurarse*. El texto aparece así, alternativamente, en falta y en exceso respecto a la lectura.

Una tercera dialéctica se dibuja en el horizonte de esta búsqueda de coherencia; si esta última triunfa, lo no-familiar se convierte en lo familiar, y el lector, sintiéndose a sus anchas en la obra, termina por creer en ella, hasta el punto de perderse; entonces la concretización deviene ilusión,³¹ en el sentido de creer-ver. Si la búsqueda fracasa, lo extraño sigue siendo tal, y el lector se queda ante las puertas de la obra. La "buena" lectura es, pues, aquella que a un tiempo admite cierto grado de ilusión, otro nombre para indicar el "*willing suspension of disbelief*" preconizado por Coleridge, y asume el mentís infligido por el exceso de sentido, el polisemantismo de la obra, a todos los intentos del lector por adherirse al texto y a sus instrucciones. La pérdida de familiaridad por parte del lector responde a la despragmatización por parte del texto y de su autor implicado. La "buena" distancia respecto a la obra es aquella en que la ilusión se hace, alternativamente, irresistible e insostenible. En cuanto al equilibrio entre estos dos impulsos, aquél nunca se ha realizado.

Estas tres dialécticas, consideradas juntas, hacen de la lectura una experiencia *viva*. Es aquí donde la teoría "estética" autoriza una interpretación de la lectura sensiblemente diferente de la de la retórica de persuasión; el autor que más respeta al lector no es el que lo gratifica al precio más bajo, sino el que le deja el mayor campo para desplegar el juego contrastado que acabamos de describir. Sólo llega a su lector si, por una parte, comparte con él un *repertorio de lo familiar*, en cuanto al género literario, al tema, al contexto social o histórico; y si, por otra, practica una *estrategia de pérdida de familiarización* respecto a todas las normas que la lectura cree poder reconocer y adoptar fácilmente. En este aspecto, el narrador "no digno de confianza" se convierte en el objeto de un juicio menos reservado que el de Wayne Booth; se convierte en una pieza de la estrategia de ruptura que la formación de ilusión exige como antídoto. Esta estrategia es una de las más aptas para estimular una lectura activa, una lectura que permite decir que *algo sucede* en este juego en el que lo que se gana es proporcional a lo que se pierde.³²

³¹ E. H. Gombrich gusta decir: "Siempre que se ofrece una lectura coherente..., la ilusión sale ganadora." *Art and illusion*, Londres, 1962, p. 204, citado en *The implied reader, op. cit.*, p. 284.

³² W. Iser cita esta frase de Bernard Shaw en *Mayor Barbara*: "Habéis aprendido

El lector ignora el balance de esta ganancia y de esta pérdida; por eso, necesita hablar para formularlo; el crítico es el que puede poner en claro las potencialidades oscuras contenidas en esta situación de desorientación.

En realidad, es la poslectura la que decide si el éxtasis de desorientación ha engendrado un dinamismo de reorientación. La ventaja de esta teoría del efecto-respuesta es clara: se busca un equilibrio entre las señales proporcionadas por el texto y la actividad sintética de lectura. Este equilibrio es el efecto inestable del dinamismo por el que —diría yo— la configuración del texto en términos de *estructura* se identifica con la refiguración por el lector en términos de experiencia. Esta experiencia viva consiste, a su vez, en una verdadera dialéctica, en virtud de la negatividad que implica: despragmatización y pérdida de familiarización, inversión del dato en conciencia creadora de imágenes, ruptura de ilusión.³³

¿Está capacitada de este modo la fenomenología de la lectura para hacer de la categoría de "lector implicado" la contrapartida exacta de la de "autor implicado", introducida por la retórica de la ficción? A primera vista, parece que se establece una simetría entre autor implicado y lector implicado, cada uno de ellos con sus marcas en el texto. Por lector implicado hay que entender, pues, la función asignada al lector real por las instrucciones del texto. Autor implicado y lector implicado se convierten así en categorías literarias compatibles con la autonomía semántica del texto. En cuanto construidos en el texto, son —uno y otro— los correlatos en términos de ficción de seres reales: el autor implicado se identifica con el estilo singular de la obra, el lector implicado, con el destinatario al que se dirige el emisor de la obra. Pero la simetría se revela, en último término, engañosa. Por una parte, el autor implicado es un disfraz del autor real, el cual desaparece al hacerse narrador inmanen-

algo que os crea siempre el efecto de haber perdido algo" (citado en *The implied reader*, *op. cit.*, p. 291).

³³ No diré nada, en este breve examen de la actividad de lectura propuesto por W. Iser, a propósito de la crítica que dirige contra la atribución de función referencial a la obra literaria. A su juicio, sería someter la obra literaria a una significación ya hecha y dada por anticipado, por ejemplo, a un catálogo de normas establecidas. Para una hermenéutica como la nuestra, que no busca nada detrás de la obra y que, por lo contrario, está atenta a su poder de detección y de transformación, el asimilar la función referencial respecto a la de denotar, que actúa en las descripciones del discurso ordinario y del científico, impide hacer justicia a la *eficiencia* de la ficción, en el plano mismo en el que se desarrolla la acción *efectiva* de leer.

te a la obra —voz narrativa. En cambio, el lector real es una concietización del lector implicado, objetivo de la estrategia de persuasión del narrador; respecto a él, el lector implicado sigue siendo virtual en tanto no está actualizado.³⁴ Así, mientras que el autor real se disuelve en el autor implicado, el lector implicado toma cuerpo en el lector real. Es este último el que representa el polo opuesto del texto en la interacción de la que procede la significación de la obra: en una fenomenología del acto de lectura, se trata precisamente del lector real. Por eso, yo sería más propenso a alabar a Iser por haberse desembarazado de las aporías suscitadas por las distinciones hechas, aquí y allá, entre lector previsto y lector ideal, lector competente, lector contemporáneo de la obra, lector de hoy, etc. No es que estas distinciones carezcan de objeto; pero estas diversas figuras de lector no hacen dar un paso fuera de la estructura del texto, del que el lector implicado sigue siendo una variable. En cambio, la fenomenología del acto de lectura, para dar toda su amplitud al tema de la *interacción*, necesita del lector de carne y hueso, que, efectuando la función del lector preestructurado en y por el texto, lo *transforme*.³⁵

La estética de la recepción —hemos dicho antes— puede tomarse en dos sentidos: sea en el de una fenomenología del acto *individual* de leer, en la “teoría del efecto-respuesta estética” según W. Iser; sea en el sentido de una hermenéutica de la recepción *pública* de la obra, en la *Esthétique de la réception*, de H.R. Jauss. Pero, como

³⁴ G. Genette expresa reservas análogas en *Nouveau discours du récit*, París, Seuil, 1983: “Contrariamente al autor implicado, que es, en la mente del lector, la idea de un autor real, el lector implicado, en la mente del autor real, es la idea de un lector posible [. . .] Quizá, pues, habría que rebautizar al lector implicado como *lector virtual*” (p. 103).

³⁵ Sobre la relación entre lector implicado y lector efectivo, véase *L'acte de lecture* (50-67). La categoría de lector implicado sirve principalmente para replicar a una acusación de subjetivismo, de psicologismo, de mentalismo, de “sofisma afectivo” (*affective fallacy*), lanzada contra una fenomenología de la lectura. En el mismo Iser, el lector implicado se distingue claramente de cualquier lector real: “El lector implícito no está anclado en cualquier sustato empírico: se inscribe en el texto mismo” (60) “En resumen el concepto de lector implícito es un modelo trascendental que permite explicar cómo el texto de ficción produce un efecto y adquiere un sentido” (66). De hecho, frente a la proliferación de las categorías literarias de lectores, concebidos como conceptos *heurísticos* que se conjugan mutuamente, la fenomenología del acto de lectura da un salto fuera del círculo de estos conceptos heurísticos, como se ve en la tercera parte de *L'acte de lecture*, dedicada a la interacción dinámica entre texto y lector real.

hemos dado a entender también, las dos aproximaciones se cruzan en alguna parte: precisamente, en la *aisthesis*.

Sigamos, pues, el movimiento por el que la estética de la recepción conduce a este punto de intersección

En su primera formulación,³⁶ la *Esthétique de la réception* de H.R. Jauss no estaba destinada a completar la teoría fenomenológica del acto de leer, sino a renovar la historia de la literatura, de la que se dice, desde el principio, que "ha caído en un descrédito cada vez mayor, y que no es, en absoluto, inmerecido" (trad. fr. p. 21).³⁷ Algunas tesis principales constituyen el programa de esta *Estética de la recepción*.

La tesis de la que derivan todas las demás basa la significación de una obra literaria en la relación *dialógica* (*dialogisch*)³⁸ instaurada en cada época entre la obra literaria y su público. Esta tesis, próxima a la de Collingwood según la cual la historia no es más que la reconstitución del pasado en el espíritu del historiador, vuelve a incluir el efecto producido (*Wirkung*) por una obra, en otras palabras, el sentido que le atribuye un público, en el perímetro mismo de la obra. El reto, anunciado en el título de la obra, consiste en esta ecuación misma entre significación efectiva y recepción. Pero debe tenerse en cuenta no sólo el efecto actual, sino también la "historia de los efectos" —para emplear una expresión propia de la hermenéutica filosófica de Gadamer—; esto exige que se restituya al horizonte de ex-

³⁶ Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974. Este largo ensayo deriva de la conferencia inaugural pronunciada en 1976 en la Universidad de Constanza con el título completo de *Literatur als Provokation der Literaturwissenschaft*. Retomado en *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 21-28. Véase la importante introducción de Jean Starobinski.

³⁷ Jauss pretende devolver a la historia literaria la dignidad y la especificidad que le habían hecho perder, por una serie de infortunios, su propio hundimiento en la psicobiografía, la reducción operada por el dogmatismo marxista del efecto social de la literatura sobre un simple reflejo de la infraestructura económica; la hostilidad, en el período estructuralista, de la teoría literaria respecto a cualquier consideración extrínseca al texto erigido en entidad autosuficiente, por no hablar del peligro permanente de que una teoría de la recepción se reduzca a una sociología del gusto, paralela a una psicología de la lectura, a la que, por su parte, corre el riesgo de reducirse la fenomenología del acto de leer.

³⁸ La traducción del alemán *dialogisch* por dialéctica no se impone totalmente. Los trabajos de Bajtin y los de Francis Jacques dan al término "dialógico" un derecho de ciudadanía innegable en el futuro. Hay que agradecer a Jauss el vínculo su concepción dialógica de la recepción a la *Introduction à une esthétique de la littérature*, de Gaetan Picon, Paris, Gallimard, 1953, y a *Voix du silence*, de André Malraux.

pectativa³⁹ de la obra literaria considerada, a saber, el sistema de referencias plasmado por las tradiciones anteriores, respecto al género, la temática, el grado de oposición existente en los primeros destinatarios entre el lenguaje poético y el lenguaje práctico cotidiano (volveremos más adelante sobre esta importante oposición).⁴⁰ Así, no se comprende el sentido de la parodia en *Don Quijote* si no se es capaz de reconstruir el sentimiento de familiaridad del primer público con las novelas de caballería, y, por consiguiente, el choque producido por una obra que, tras haber fingido satisfacer la expectativa del público, lo atacaba frontalmente. El caso de las obras nuevas es, a este respecto, el más favorable para discernir el cambio de horizonte que constituye su efecto principal. Por consiguiente, el factor decisivo para la constitución de una historia literaria es identificar las *desviaciones estéticas* sucesivas entre el horizonte de espera preexistente y la obra nueva que jalonan la recepción de la obra. Estas desviaciones constituyen los momentos de negatividad de la recepción. Pero, ¿qué es reconstituir el horizonte de espera de una experiencia aún desconocida, si no rencontrar el juego de las *preguntas* a las que la obra propone una respuesta? Por lo tanto, a las ideas de efecto, de historia de los efectos, de horizonte de espera, es preciso, siguiendo una vez más a Collingwood y a Gadamer, añadir la lógica de la *pregunta* y de la *respuesta*; lógica según la cual no se puede comprender una obra más que si se ha comprendido a qué responde.⁴¹ A su vez, la lógica de la pregunta y de la respuesta lleva a corregir la idea según la cual la historia no sería más que una historia de las desviaciones, y así, una historia de la negatividad. En cuanto respuesta, la recepción de la obra realiza cierta *mediación* entre el pasado y el presente, o mejor, entre el horizonte de espera del pasado y el horizonte de espera del presente. La temática de la historia consiste precisamente en esta "mediación histórica".

Llegados a este punto, podemos preguntarnos si la fusión de los horizontes, fruto de esta mediación, puede estabilizar de forma du-

³⁹ El concepto es tomado de Husserl, *Ideen*, t. I, § 27 y 82

⁴⁰ Es importante, para distinguir el trabajo de Jausser del de Iser, insistir en el carácter *intersubjetivo* del horizonte de espera que fundamenta cualquier comprensión individual de un texto y el efecto que produce (p. 51). Para Jausser, no hay duda que este horizonte de espera no puede reconstituirse objetivamente (pp. 51-52).

⁴¹ Se impone un acercamiento a la noción de estilo de Granger en su *Essai d'une philosophie du style*. Lo que hace la singularidad de una obra es la solución única dada a una coyuntura, a su vez aprehendida como un problema singular por resolver

radera la significación de una obra, hasta conferirle una autoridad transhistórica. Contrariamente a la tesis de Gadamer a propósito de "lo clásico",⁴² Jauss se niega a ver en la perennidad de las grandes obras otra cosa que una estabilización provisional de la dinámica de la recepción; según él, toda hipóstasis platonizante de un prototipo ofrecido a nuestro conocimiento violaría la ley de la pregunta y de la respuesta. Igualmente, lo que para nosotros es clásico, no se ha percibido en primer lugar como sustraído al tiempo, sino como capaz de abrir un horizonte nuevo. Si se está de acuerdo en que el valor cognitivo de una obra consiste en su poder de prefigurar una experiencia futura, hay que prohibirse fijar la relación dialógica en una verdad intemporal. Este carácter abierto de la historia de los efectos lleva a decir que toda obra es no sólo una respuesta ofrecida a una pregunta anterior, sino, a su vez, una fuente de preguntas nuevas. A Jauss le gusta citar a H. Blumenberg, para quien "toda obra plantea, y deja detrás de sí, como un horizonte demarcador, las 'soluciones' que serán posibles tras de ellas".⁴³ Estas preguntas nuevas no están sólo abiertas hacia delante de la obra sino también hacia atrás. Así, por una acción retroactiva del hermetismo lírico de Mallarmé, liberamos después, en la poesía barroca, significaciones virtuales hasta entonces inadvertidas. Pero la obra abre desviaciones no sólo hacia atrás y hacia delante, en la diacronía; también se manifiesta en el presente, como un corte sincrónico realizado en una fase de la evolución literaria. Se puede dudar aquí entre una concepción que subraya la total heterogeneidad de la cultura en un momento dado, hasta el punto de proclamar la pura "coexistencia de lo simultáneo y de lo no-simultáneo";⁴⁴ y otra

⁴² "Clásico es, como dice Hegel, lo que se significa a sí mismo (*Bedeutende*) y, por ello, se explica a sí mismo (*Deutende*) [...] Lo que se llama 'clásico' no necesita vencer antes la distancia histórica: esta victoria la realiza él mismo en una mediación constante" (*Vérité et méthode* [274] (129)).

⁴³ *Poetik und Hermeneutik*, t. III, p. 692, citado en *op. cit.*, p. 66.

⁴⁴ Siegfried Kracauer declara en "Time and history", en *Zwangslose Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, 1963, pp. 50-60 (Jauss, *op. cit.*, p. 69), que las cuvas temporales de los diferentes fenómenos culturales constituyen otros tantos *shaped times*, resistentes a cualquier integración. En tal caso, ¿cómo se podría afirmar, con Jauss, que esta "multiplicidad de fenómenos literarios, vista desde el ángulo de la recepción, no se recompone de hecho, para el público que la percibe, como la producción de su tiempo y establece relaciones entre sus obras diversas, en la unidad de un horizonte común, hecho de esperas, de recuerdos, de anticipaciones, y que determina y delimita la significación de las obras?" (p. 71). Quizá es pedu demasiado al efecto histórico de las obras que se preste a semejante totali-

concepción en la que se acentúa el efecto de totalización que resulta de la redistribución de los horizontes mediante el juego de la pregunta y de la respuesta. Volvemos a encontrar así, en el plano sincrónico, un problema comparable al que planteaba la noción de "clásico" en el plano diacrónico; la historia de la literatura debe abrirse camino entre las mismas paradojas y entre los mismos extremos.⁴⁵ Tan cierto es que, en un momento dado, cierta obra ha podido ser percibida como no simultánea, no actual, prematura, retrasada (Nietzsche diría intempestiva), como que se debe admitir que, gracias a la historia de la recepción, la multiplicidad de las obras tiende a componer un cuadro de conjunto que el público percibe como la producción de su tiempo. La historia literaria no sería posible sin algunas grandes obras que funcionan como punto de referencia, relativamente perdurables en la diacronía y poderosamente integradoras en la sincronía.⁴⁶

Se percibe la fecundidad de estas tesis respecto al viejo problema de la influencia social de la obra de arte. Se debe rechazar con la misma fuerza la tesis de un estructuralismo de corto alcance que prohíbe "salir del texto" y la de un marxismo dogmático que no hace más que trasladar al plano social el *topos* gastado de la *imitatio naturae*; es en el plano del horizonte de espera de un público

zación, si bien es cierto que no es regida por ninguna teleología. Pese a la crítica bastante aguda dirigida contra el concepto de lo "clásico" propio de Gadamer, en el que se ve un residuo platónico o hegeliano, también Jauss anda a la búsqueda de una regla *canónica* sin la cual la historia literaria quizá carecería de dirección.

⁴⁵ Jauss evoca, a este respecto, el sentido de la parodia en *Don Quixote*, de Cervantes, y el de la provocación en *Jacques le fataliste*, de Diderot (*op. cit.*, p. 51).

⁴⁶ Esta antinomia es paralela a la que suscitaba anteriormente el estudio diacrónico. Jauss, nuevamente, se abre un camino difícil entre los extremos de la multiplicidad heterogénea y de la unificación sistemática. En su opinión, "debe ser posible [...] articular la multiplicidad heterogénea de las obras singulares y descubrir así en la literatura de un momento de la historia un sistema totalizador" (p. 68). Pero si se rechaza cualquier teleología de tipo hegeliano —así como cualquier arquetipo de tipo platónico—, ¿cómo evitar que la historicidad característica de la cadena de las innovaciones y de las recepciones no se disuelva en la pura multiplicidad? ¿Es posible otra integración fuera del último lector (del que el propio Jauss dice que es el punto de llegada, pero no el fin del proceso evolutivo, *op. cit.*, p. 66)? Hablando de la "articulación de la historia literaria", Jauss declara: "Es el efecto histórico de las obras el que decide la historia de su recepción: lo que es el 'resultado del acontecimiento' y que constituye, a los ojos del observador actual, la continuidad orgánica de la literatura en el pasado, de la que proviene su fisonomía de hoy" (p. 72). Quizá haya que considerar como imposible el hecho de atribuir el principio de esta continuidad orgánica, ante la falta de una agrupación *conceptualmente pensada*.

donde una obra ejerce lo que Jauss llama la "función de creación de la obra de arte".⁴⁷ Pero el horizonte de espera propio de la literatura no coincide con el de la vida cotidiana. Una obra de arte puede crear una desviación estética precisamente porque existe una desviación previa entre el conjunto de la vida literaria y la práctica cotidiana. El horizonte de espera sobre el que se destaca la recepción nueva tiene como rasgo esencial el ser a su vez expresión de una no-coincidencia más fundamental, a saber, la oposición, en una cultura dada, "entre lenguaje poético y lenguaje práctico, mundo imaginario y realidad social" (43).⁴⁸ Lo que acabamos de llamar la función de creación social de la literatura se ejerce precisamente en este punto de articulación entre las esperas orientadas hacia el arte y la literatura y las esperas constitutivas de la experiencia cotidiana.⁴⁹

El momento en que la literatura alcanza su eficiencia más alta es quizá aquel en que coloca al lector en la situación de recibir una solución para la que debe encontrar a su vez las preguntas apropiadas, aquellas que constituyen el problema estético y moral planteado por la obra.

Si la *Estética de la recepción*, cuyas tesis acabamos de resumir, ha podido retomar y completar la fenomenología del acto de leer, ello

⁴⁷ Mi concepción de la *mimesis*, a la vez descubridora y transformadora, concuerda perfectamente con la crítica de Jauss a la estética de la *representación*, presu- puesta por los adversarios así como por los defensores de la tesis de la función social de la literatura.

⁴⁸ Esta primera desviación explica que una obra como *Madame Bovary* haya podido influir más en las costumbres por sus innovaciones formales —en particular, la introducción de un narrador, observador "imparcial" de su heroína— que las intervenciones abiertamente moralizadoras o de denuncia tan del gusto de literaturas más comprometidas. La falta de respuesta a los dilemas morales de una época es quizás el arma más eficaz de que dispone la literatura para actuar sobre las costumbres y cambiar la praxis. Desde Flaubert a Brecht la filiación es directa. La literatura sólo actúa indirectamente sobre las costumbres cuando crea, en cierto modo, desviaciones de segundo grado, secundarias respecto a la desviación primaria entre lo imaginario y lo real cotidiano.

⁴⁹ El capítulo último mostrará cómo esta acción de la literatura en el plano del horizonte de espera del público cultivado se inserta en la dialéctica más globalizadora entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia, que nos servirá, siguiendo a R. Koselleck, para caracterizar la conciencia histórica en general. La intersección de la historia y de la ficción será el instrumento privilegiado de esta inclusión de la dialéctica literaria en la dialéctica histórica global. Igualmente, la historia literaria se integra, en cuanto historia particular, en la historia general gracias a la función de creación social (*op. cit.*, pp. 72-80).

se debe a una expansión de su propósito inicial, que era el de renovar la historia literaria, y de su inclusión en un proyecto más ambicioso, el de constituir una *hermenéutica literaria*.⁵⁰ A esta hermenéutica se le asigna la tarea de colocarse en el mismo plano de las otras dos hermenéuticas locales, por llamarles de alguna forma, la teológica y la jurídica, bajo la égida de una hermenéutica filosófica próxima a la de Gadamer. Pero la hermenéutica literaria, según reconoce Jauss, sigue siendo la pariente pobre de la hermenéutica. Para ser digna de su título, debe asumir la triple tarea, evocada anteriormente, de comprender (*subtilitas intelligendi*), de explicar (*subtilitas interpretandi*) y de aplicar (*subtilitas applicandi*). Contrariamente a una visión superficial, la lectura no debe confinarse al campo de la aplicación, aunque ésta revela la finalidad del proceso hermenéutico, sino que debe recorrer tres estadios. Una hermenéutica literaria deberá responder así a tres preguntas: ¿En qué sentido el trámite primario de la *comprensión* está habilitado para calificar como estético el objeto de la hermenéutica literaria? ¿Qué añade a la comprensión la exégesis *reflexiva*? ¿Qué equivalente del sermón, en exégesis bíblica, y del veredicto, en exégesis jurídica, ofrece la literatura en el plano de la *aplicación*? En esta estructura triádica, es la aplicación la que orienta teleológicamente todo el proceso, pero es la comprensión primaria la que regula el proceso de un estadio a otro, gracias al horizonte de espera que la comprensión contiene ya. De este modo, la hermenéutica literaria es orientada a la vez *hacia* la aplicación y *por* la comprensión. Y es la lógica de la pregunta y de la respuesta la que garantiza la transición de la explicación.

La primacía dada a la comprensión explica que, a diferencia de la hermenéutica filosófica de Gadamer, la hermenéutica literaria no sea producida directamente por la lógica de la pregunta y de la respuesta: reencontrar la pregunta *a la que* el texto ofrece una respuesta, reconstruir las expectativas de los primeros destinatarios del texto, para restituir al texto su alteridad primaria, son los pasos

⁵⁰ "Überlegungen zu Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik", en *Poetik und Hermeneutik*, t. IX, Munich, W. Fink, 1980; igualmente, *Asthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, 3a ed. 1984, pp. 31-243; un fragmento está traducido en *Poétique*, núm. 39, septiembre de 1979, con el título: "El goce estético, las experiencias fundamentales de la *poiesis*, de la *aisthesis* y de la *catharsis*"; otro fragmento se lee con el título: "*Poiesis*: la experiencia estética como actividad de producción (construir y conocer)", en *Le Temps de la réflexion*, t. I, 1980, pp. 185-212.

de *relectura*, segundos respecto a una comprensión primaria que deja que el texto desarrolle sus propias expectativas.

Esta primacía asignada a la comprensión se explica por la relación totalmente primitiva entre conocimiento y *goce* (*Genuss*), que garantiza la calidad *estética* de la hermenéutica literaria. Esta relación es paralela a la existente entre la llamada y la promesa, que compromete una vida entera, y que es característica de la comprensión teológica. Si se ha desatendido tanto la especificación de la comprensión literaria por el goce, ha sido por una curiosa convergencia entre la prohibición proclamada por la poética estructural de salir del texto y de superar las instrucciones de lectura que encubre,⁵¹ y el descrédito lanzado contra el goce por la estética negativa de Adorno, que no quiere ver en ella más que una compensación "burguesa" al ascetismo del trabajo.⁵²

Contrariamente a la idea común de que el placer es ignorante y mudo, Jauss le reconoce el poder de abrir un espacio de sentido en el que se desplegará luego la lógica de la pregunta y de la respuesta. *Hace comprender*. Es una recepción *perceptiva*, atenta a las prescripciones de la partitura musical que es el texto, y una recepción *abridora*, en virtud del carácter de horizonte que Husserl reconoce en toda percepción. Por esto, la percepción estética se distingue de la percepción cotidiana e instaura la desviación con la experiencia común, subrayada anteriormente en las tesis sobre la renovación de la historia literaria. El texto pide al lector que, ante todo, este último se confíe a la comprensión perceptiva, a las sugerencias de sentido que la segunda lectura convertirá en tema y que proporcionará a ésta un horizonte.

El paso de la primera lectura, la lectura inocente, si existe alguna, a la segunda, la lectura distanciada, es regulado, como hemos

⁵¹ Michael Riffaterre ha sido uno de los primeros en mostrar los límites del análisis estructural y, en general, de una simple descripción del texto, en su debate con Jakobson y Lévi-Strauss. Jauss le hace justicia, como a quien "ha inaugurado el paso de la descripción estructural al análisis de la recepción del texto poético" (p. 120) (aunque añade— "se interese más por los datos de la recepción y por las reglas de la actualización que por la actividad estética del lector-receptor", *ibid.*). Véase Riffaterre, "The reader's perception of narrative", en *Interpretation of narrative*, Toronto, 1978, retomado en *Essays de stylistique structurale*, París, Flammarion, 1971, pp. 307s.

⁵² Sobre la rehabilitación del goce estético, véase H.R. Jauss, "Kleine Apologie der Ästhetischen Erfahrung", Constanza, Verlaganstalt, 1972. El autor retoma aquí la doctrina platónica del placer puro según el *Falebo*, y la doctrina kantiana del carácter desinteresado, universalmente comunicable, del placer estético.

dicho anteriormente, por la estructura de horizonte de la comprensión inmediata. Ésta, en efecto, no sólo está jalonada por las expectativas fruto de las tendencias dominantes del gusto propias de la época de la lectura y de la familiaridad del lector con obras anteriores; suscita, a la vez, expectativas de sentido no satisfechas, que la lectura vuelve a inscribir en la lógica de la pregunta y de la respuesta. La lectura y relectura tienen así sus ventajas y sus debilidades respectivas. La lectura implica, a la vez, riqueza y opacidad; la relectura clarifica, pero elige; se apoya en las preguntas que han quedado abiertas tras el primer recorrido del texto, pero no ofrece más que una interpretación entre muchas. Una dialéctica de la *espera* y de la *pregunta* regula así la relación de la lectura con la relectura. La espera es abierta, pero indeterminada; y la pregunta es determinada, pero más cerrada. La crítica literaria debe acomodarse a esta *condición hermenéutica de la parcialidad*.

Es la elucidación de esta parcialidad la que suscita la tercera lectura. Ésta nace de la pregunta: ¿Qué horizonte *histórico* ha condicionado la génesis y el efecto de la obra, y limita por consiguiente la interpretación del lector actual? La hermenéutica literaria delimita así el espacio legítimo de los métodos histórico-filológicos, predominantes en la época preestructuralista, luego destronadas con el estructuralismo. Su justo espacio está definido por la función de control que, en cierto sentido, hace la lectura inmediata, e incluso la lectura reflexiva, dependientes de la lectura de reconstitución histórica. Por repercusión, la lectura de control contribuye a liberar el placer estético de la simple satisfacción de los prejuicios y de los intereses contemporáneos, vinculándolo a la percepción de la *diferencia* entre el horizonte pasado de la obra y el horizonte presente de la lectura. Un extraño sentimiento de alejamiento se insinúa así en el centro del placer presente. La tercera lectura obtiene este efecto mediante una reduplicación de la lógica de la pregunta y de la respuesta, que regulaba la segunda lectura. ¿Cuáles eran las preguntas de las que la obra era la respuesta? En cambio, esta tercera lectura "histórica" sigue siendo guiada por las expectativas de la primera lectura y las preguntas de la segunda. La pregunta simplemente gestadora de historia —¿qué decía el texto?— sigue estando bajo el control de la pregunta propiamente hermenéutica —¿qué me dice el texto y qué digo yo al texto?⁵³

⁵³ Se pide así al lector que "mida el horizonte de la propia experiencia y que lo

¿Qué sucede con la *aplicación* en este esquema? A primera vista, la aplicación propia de la hermenéutica parece no producir ningún efecto comparable al del sermón en la hermenéutica teológica o al veredicto en la hermenéutica jurídica: el reconocimiento de la alteridad del texto, en la lectura erudita, parece ser la última palabra de la estética literaria. Comprendemos esta vacilación: si es cierto que la *aisthesis* y el goce no se limitan al plano de la comprensión inmediata, sino que atraviesan todos los estadios de la "sutileza" hermenéutica, estamos tentados a considerar como último criterio de la hermenéutica literaria la dimensión estética, a la que acompaña el placer en su travesía por los tres estadios hermenéuticos. Por lo tanto, la aplicación no constituye un estadio verdaderamente distinto. La propia *aisthesis* es ya reveladora y transformadora. La experiencia estética recibe este poder del contraste que establece de inicio con la experiencia cotidiana, ya que, "refractaria a cualquier cosa distinta de ella misma, se afirma como capaz de transfigurar lo cotidiano y transgredir las normas admitidas. Antes que cualquier distanciamiento reflejo, la comprensión estética, en cuanto tal, parece realmente ser aplicación. Lo atestigua la gama de efectos que despliega: desde la seducción y la ilusión perseguidas por la literatura popular, pasando por la mitigación del sufrimiento y la estetización de la experiencia del pasado, hasta la subversión y la utopía, características de muchas obras contemporáneas. Por esta variedad de efectos, la experiencia estética, puesta en la lectura, verifica directamente el aforismo de Erasmo: *lectio transit in mores*.

Es posible, sin embargo, reconocer a la aplicación un perfil más claro si la situamos al término de una tríada que Jauss entrecruza con la de las tres "sutilezas", sin establecer entre las dos series una rígida correspondencia: la tríada *poesis, aisthesis, catharsis*.⁵⁴ Todo un complejo de efectos se vincula a la *catharsis*. Ésta designa, en primer

ensanche por la confrontación con la experiencia del otro, cuyo precioso testimonio se revela en la alteridad del texto" (p. 131).

⁵⁴ No digo nada aquí de la *poesis*; tiene importancia, sin embargo, para la teoría de la lectura en la medida en que ésta es también un acto creador que responde al acto poético que ha instaurado la obra. Siguiendo a Hans Blumenberg ("Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen", en *Studium Generale* núm. 10, 1957) y a Jürgen Mittelstrass (*Neuzeit und Aufklärung, Studium zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlín, Nueva York, 1970), H. R. Jauss describe la conquista de este poder creador libre de cualquier modelo, desde la Antigüedad bíblica y helénica hasta nuestros días, pasando por la época del siglo de las Luces.

lugar, el efecto más moral que estético de la obra: se proponen, mediante la obra, valoraciones nuevas, normas inéditas, que atacan o socavan las "costumbres" corrientes.⁵⁵ Este primer efecto está vinculado fundamentalmente a la tendencia del lector a *identificarse* con el héroe, y a dejarse guiar por el narrador digno o no de confianza. Pero la *catharsis* tiene este efecto moral sólo porque, ante todo, exhibe el poder de clarificación, de examen, de instrucción ejercida por la obra merced al distanciamiento respecto a nuestros propios afectos.⁵⁶ De este sentido se pasa fácilmente a aquel que es el que más subraya Jauss, a saber, el poder de comunicabilidad de la obra. Un esclarecimiento, en efecto, es fundamentalmente comunicativo; por él, la obra "enseña".⁵⁷ No es sólo una observación de Aristóteles la que encontramos aquí, sino un rasgo dominante de la estética kantiana, según la cual la universalidad de lo bello no consiste más que en su comunicabilidad *a priori*. La *catharsis* constituye así un momento distinto de la *aisthesis*, concebida como pura receptividad: el momento de comunicabilidad de la comprensión perceptiva. La *aisthesis* libera al lector de lo cotidiano; la *catharsis* lo hace libre para nuevas valoraciones de la realidad, que tomarán forma en la relectura. Un efecto aún más sutil deriva de la *catharsis*: gracias a la clarificación que ejerce, la *catharsis* esboza un proceso de trasposición, no sólo afectiva sino también cognitiva, que puede compararse con la *alegoresis*, cuya historia se remonta a las exégesis cristiana y pagana. Hay alegorización desde el momento en que se intenta "traducir el sentido de un texto desde su primer contexto a otro, lo que equivale a decir, darle una significación nueva que rebasa el horizonte del sentido delimitado por la intencionalidad del texto en su contexto originario".⁵⁸ Es, en definitiva, esta capacidad de alegorización, vinculada a la *catharsis*, la que hace de la aplicación literaria la réplica más próxima a la aprehensión *analogizadora* del pasado en la dialéctica del cara-a-cara y de la deuda.

⁵⁵ Recordamos que, en la *Poética* de Aristóteles, los caracteres están clasificados en "mejores" que nosotros, "peores" que nosotros, "semejantes" a nosotros; recordamos igualmente que, en la discusión de la retórica de ficción, los efectos morales de la estrategia de persuasión de la novela moderna son los que han suscitado las más vivas reservas de un Wayne Booth.

⁵⁶ Sobre la traducción de *catharsis* por "clarificación", "esclarecimiento", "purificación", véase el capítulo sobre la *Poética* de Aristóteles en *Tiempo y narración*, t. 1, pp. 114-116.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁸ "Límites y tareas de una hermenéutica literaria", *op. cit.*, p. 124

Ésta es la problemática distinta suscitada por la aplicación, sin liberarse, no obstante, del horizonte de la comprensión perceptiva y de la actitud de goce.

Al término de este recorrido por algunas teorías de la lectura, escogidas en función de su contribución a nuestro problema de la refiguración, se destacan algunos rasgos principales, que subrayan, cada uno a su modo, la estructura *dialéctica* de la operación de refiguración.

La primera tensión dialéctica ha surgido de la comparación, ineludible, entre el sentimiento de la *deuda*, que nos ha parecido acompañar la relación de *representancia* respecto al pasado, y la *libertad* de las variaciones imaginativas ejercidas por la ficción sobre el tema de las aporías del tiempo, tal como las hemos descrito en el capítulo anterior. Los análisis que acabamos de hacer del fenómeno de la lectura nos llevan a matizar esta oposición demasiado simple. Hay que decir, en primer lugar, que la proyección de un mundo de ficción consiste en un proceso *creador* complejo, que puede ser producido por una conciencia de deuda así como ocurre con el trabajo de reconstrucción del historiador. El problema de la libertad creadora no es sencillo. La liberación de la ficción respecto a los condicionamientos de la historia —condicionamientos resumidos en la prueba documental— no constituye la última palabra sobre la libertad de la ficción. Constituye sólo el momento cartesiano: la libre elección en el reino de lo imaginario. Pero el servicio de la visión del mundo, que el autor implicado pretende comunicar al lector, es para la ficción fuente de condicionamientos más sutiles, que expresan el momento "spinosista" de la libertad: la necesidad interior. Libre *del* condicionamiento exterior de la prueba documental, la ficción está trabada interiormente por aquello mismo que ella proyecta fuera de sí. Libre *de...*, el artista debe aún hacerse libre *para...* Si no fuera así, ¿cómo explicar las angustias y los sufrimientos de la creación artística atestiguados por la correspondencia y los diarios íntimos de un Van Gogh o de un Cézanne? Así, la dura ley de la creación, que es la de *reflejar*, del modo más perfecto posible, la visión del mundo que anima al artista, corresponde, punto por punto, a la deuda del historiador y del lector de historia respecto a los muertos.⁵⁹ Lo que la estrategia de persua-

⁵⁹ En el capítulo siguiente volveremos sobre esta semejanza, para reforzarla, apoyándonos en la noción de voz narrativa, introducida en nuestra tercera parte, cap. 3, § 4.

sión, fruto del autor implicado, intenta *imponer* al lector, es precisamente la *fuerza* de convicción —la fuerza “ilocucional”, se diría con palabras propias de la teoría de los actos de discurso— que sostiene la visión del mundo del narrador. La paradoja, en este punto, está en que la *libertad* de las variaciones imaginativas es comunicada sólo revestida del poder *vinculante* de una visión del mundo. La dialéctica entre libertad y condicionamiento, intrínseca al proceso creador, se transmite así a lo largo de todo el proceso hermenéutico que Jauss caracterizaba anteriormente mediante la tríada *poiesis, anáthesis, catharsis*. El último término de la tríada es incluso aquel en el que culmina esta paradoja de una libertad constreñida, de una libertad liberada por la determinación. En el momento de clarificación y de purificación, el lector es hecho libre a su pesar. Esta paradoja es la que hace de la confrontación entre el mundo del texto y el del lector una *lucha* en la que la fusión de los horizontes de espera del texto con los del lector sólo aporta una paz precaria.

Una segunda tensión dialéctica procede de la estructura de la propia operación de lectura. En efecto, ha parecido imposible dar una descripción simple de este fenómeno. Ha habido que partir del polo del autor implicado y de su estrategia de persuasión, atravesar luego la zona ambigua de una prescripción de lectura, que a la vez condiciona al lector y lo hace libre, para acceder finalmente a una estética de la recepción, que coloca la obra y al lector en una relación de sinergia. Esta dialéctica merece compararse con aquella que nos ha parecido que subrayaba la relación de representancia suscitada por el enigma del carácter pasado del pasado. Es cierto que no se trata de buscar una semejanza, punto por punto, entre los momentos de la teoría de la representancia y los de la teoría de la lectura. Sin embargo, la constitución dialéctica de la lectura no es ajena a la dialéctica de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo.⁶⁰ Así, la retórica de la ficción pone en escena a un autor implicado que, mediante una operación de seducción, intenta hacer al lector *idéntico* a él mismo. Pero cuando el lector, descubriendo su lugar prescrito por el texto, se siente no ya seducido sino aterrorizado, le queda como único recurso distanciarse del texto y tomar conciencia, del modo más claro posible, de la desviación entre las expecta-

⁶⁰ He descrito en otro lugar una dialéctica análoga entre apropiación y distanciamiento, véase “La tâche de l’herméneutique”, en F. Bovon y G. Rouiller, *Exegesis. Problème de méthode et exercice de lecture*, Neuchâtel, Delachaux y Niestlé, 1975, pp. 179-200.

tivas que el texto desarrolla y las suyas propias, como individuo condenado a la cotidianidad y como miembro del público culto, formado por toda una tradición de lecturas. Esta oscilación entre lo Mismo y lo Otro sólo es superada por la operación caracterizada por Gadamer y Jauss como fusión de los horizontes y que puede considerarse como el ideal-tipo de la lectura. Más allá de la alternativa de la confusión y de la alienación, la convergencia de la escritura y de la lectura tiende a establecer, entre las esperas creadas por el texto y las aportadas por la lectura, una relación *analogizadora* que evoca aquella en la que culmina la relación de representancia del pasado histórico.

Otra propiedad notable del fenómeno de la lectura, igualmente generadora de dialéctica, concierne a la relación entre *comunicabilidad* y *referencialidad* (si se nos permite utilizar este término, con las reservas del caso) en la operación de resignificación. Se puede entrar en el problema por uno u otro extremo: así se dirá, como en el esbozo de *mimesis* III de nuestro primer volumen, que una estética de la recepción no puede comprometer el problema de la comunicación sin comprometer el de la referencia, en la medida en que, lo que es comunicado, en última instancia, es, más allá del sentido de una obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte;⁶¹ pero se debe decir, en sentido inverso, que la recepción de la obra y la acogida de lo que Gadamer gusta llamar la "cosa" del texto sólo son sustraídos a la pura subjetividad del acto de lectura si se inscriben en una cadena de lecturas, que da una dimensión *histórica* a esta recepción y a esta acogida. El acto de lectura se incluye así en una comunidad que lee, que, en ciertas condiciones favorables, desarrolla el tipo de normatividad y de canonicidad que reconocemos a las grandes obras, las que nunca terminan de contextualizarse y de recontextualizarse en las más diversas circunstancias culturales. Volvemos a encontrar por este camino un tema central de la estética kantiana: la comunicabilidad constituye un componente intrínseco del juicio de gusto. Es cierto que traemos este tipo de universalidad, que Kant quería *a priori*, no en provecho del juicio reflejo, sino, al contrario, en el de la "cosa misma" que nos interpela en el texto. Pero, entre esta "estructura de llamada", para emplear la terminología de W. Iser, y la *comunicabilidad* característica de un leer-en-común, se instaura una relación recíproca, intrínsecamente consti-

⁶¹ *Tiempo y narración*, t. 1, p. 148

tativa del poder de refiguración propio de las obras de ficción.

Una última dialéctica nos conduce al umbral de nuestro capítulo 5. Atañe a las dos funciones, si no antitéticas, al menos divergentes, asumidas por la lectura. Ésta aparece, alternativamente, como una *interrupción* en el curso de la acción y como un *relanzamiento* hacia la acción. Estas dos perspectivas sobre la lectura resultan directamente de su función de enfrentamiento y de unión entre el mundo imaginario del texto y el afectivo del lector. En cuanto el lector somete sus esperas a las que el texto desarrolla, él mismo se coloca en estado de irrealidad, en la medida de la irrealidad del mundo de ficción hacia el que el lector emigra; la misma lectura se convierte entonces en un lugar también irreal en el que la reflexión hace una pausa. En cambio, en tanto que el lector incorpora—consciente o inconscientemente, poco importa—las enseñanzas de sus lecturas a su visión del mundo, para aumentar su legibilidad previa, la lectura es para él algo bien distinto de un *lugar* en el que se detiene; es un *ámbito* que atraviesa.

Este doble estatuto de la lectura hace de la confrontación entre mundo del texto y mundo del lector, a la vez, un *éxtasis* y un *envío*.⁶² El ideal-tipo de la lectura, figurado por la fusión sin confusión de los horizontes de espera del texto y de los del lector, une estos dos momentos de la refiguración en la unidad frágil del éxtasis y del envío. Esta unidad frágil puede expresarse en la siguiente paradoja: cuanto más sitúe el lector en una dimensión de irrealidad la lectura, más profunda y más lejana será la influencia de la obra sobre la realidad social. ¿No es la pintura menos figurativa la que tiene las mayores posibilidades de cambiar nuestra visión del mundo?

De esta última dialéctica resulta que, si el problema de la refiguración del tiempo por la narración *se trama* en la narración, no encuentra en ella su *desenlace*.

⁶² Esta distinción entre la lectura como éxtasis y la lectura como envío explica las oscilaciones de Jauss en su valoración del papel de la aplicación en la hermenéutica literaria. como éxtasis, la aplicación tiende a identificarse con la comprensión estética; como envío, se separa de ella en la relectura y despliega sus efectos catárticos; actúa, entonces, como "un correctivo a otras aplicaciones que siguen estando sometidas a la presión de las situaciones y a los condicionamientos que imponen las decisiones que hay que tomar con vistas a la acción directa" ("Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *op. cit.*, p. 133).

5. EL ENTRECRUZAMIENTO DE LA HISTORIA Y DE LA FICCIÓN

Con este capítulo, llegamos al objetivo que ha guiado continuamente la progresión de nuestras investigaciones: la refiguración *efectiva* del tiempo, convertido así en tiempo humano, por el entrecruzamiento de la historia y de la ficción.¹ En la primera etapa, se ha hecho hincapié en la *heterogeneidad* de las respuestas aportadas por la historia y la ficción a las aporías del tiempo fenomenológico, a saber, en la oposición entre las variaciones imaginativas desplegadas por la ficción y la reinscripción, estipulada por la historia, del tiempo fenomenológico sobre el tiempo cósmico. En la segunda etapa ha aparecido cierto *paralelismo* entre la representancia del pasado histórico y la traslación del mundo de ficción del texto al mundo efectivo del lector. Ahora queremos hablar de la *confluencia* entre las dos series de análisis consagradas, respectivamente, a la historia y a la ficción, incluso a la implicación mutua de los dos procedimientos de refiguración.

Este paso de un estadio en el que prevalece la heterogeneidad de los objetivos intencionales a otro en el que predomina la interacción, ha sido preparado desde antes por los análisis precedentes.

En primer lugar, la fenomenología, que ha proporcionado a los dos grandes modos narrativos una temática común, por muy herida que esté de aporías, ha garantizado cierta conmensurabilidad entre el tiempo de la ficción y el tiempo histórico. Al término de la primera etapa, era posible, al menos, afirmar que la historia y la ficción se enfrentan a las mismas dificultades, dificultades no resueltas, es cierto, pero reconocidas y llevadas a la esfera del lenguaje gracias a la fenomenología. Después, la teoría de la lectura ha creado un espacio común para los intercambios entre la historia y la ficción. Hemos fingido creer que la lectura interesa sólo a la recepción de los textos literarios. Pero somos lectores de historia tanto como de novela. Toda grafía, incluida la historiografía, depende de

¹ No insisto de nuevo en las razones anteriormente expuestas por las que prefiero hablar de refiguración conjunta o de entrecruzamiento más que de referencia cruzada. Pero se trata del mismo contenido de problemas expuesto en el primer volumen, pp. 148-155.

una teoría ampliada de la lectura. De ello resulta que la operación de implicación mutua antes mencionada tiene su asiento en la lectura. En este sentido, los análisis del *entrecruzamiento* de la historia y de la ficción que vamos a afrontar incumben a una teoría ampliada de la recepción, cuyo momento fenomenológico es el acto de lectura. Es en esta teoría ampliada de la lectura donde adviene el cambio, desde la divergencia hasta la convergencia, entre el relato histórico y el de ficción.

Queda por dar el paso de la convergencia al entrecruzamiento.

Por entrecruzamiento de la historia y de la ficción, entendemos la estructura fundamental, tanto ontológica como epistemológica, gracias a la cual la historia y la ficción sólo plasman su respectiva intencionalidad sirviéndose de la intencionalidad de la otra. Esta concretización corresponde, en la teoría narrativa, al fenómeno del "*ver como...*", con el que, en *La metáfora viva*, hemos caracterizado la referencia metafórica. Hemos abordado al menos dos veces este problema de la concretización: una primera vez, cuando hemos intentado, siguiendo a Hayden White, esclarecer la relación de representancia de la conciencia histórica respecto al pasado en cuanto tal, mediante la noción de aprehensión analogizadora; la segunda vez, cuando, en una perspectiva próxima a la de R. Ingarden, hemos descrito la lectura como una "efectuación" del texto considerado como una partitura que hay que ejecutar. Vamos a mostrar que esta concretización sólo se alcanza en la medida en que, por una parte, la historia se sirve, de alguna forma, de la ficción para refigurar el tiempo, y en cuanto que, por otra parte, la ficción se sirve de la historia para el mismo fin. Esta concretización mutua marca el triunfo de la noción de figura, bajo la forma del *figurarse que...*

1. *La ficcionalización de la historia*

La primera mitad de la tesis es la más fácil de demostrar. Pero no hay que engañarse sobre su alcance. Por una parte, no se trata de repetir simplemente lo que se ha dicho en el primer volumen sobre la función de la imaginación en el relato histórico en el plano de la configuración; se trata precisamente de la función de lo imaginario en la perspectiva del pasado tal como ha sido. Por otra, no se trata, en absoluto, de negar la ausencia de simetría

entre pasado "real" y mundo "irreal"; el problema está justamente en mostrar de qué modo, único en su género, lo imaginario se incorpora a la perspectiva del haber-sido, sin debilitar su perspectiva "realista".

El espacio vacío de lo imaginario está marcado por el carácter mismo del haber-sido como no observable. Para cerciorarse de ello, basta rehacer el recorrido de las tres aproximaciones sucesivas que hemos propuesto del haber-sido tal como ha sido. Se observa entonces que la parte de lo imaginario crece a medida que la aproximación se hace más estrecha. Tomemos la tesis más *realista* sobre el pasado histórico, aquella de la que hemos partido para instituir la respuesta de la conciencia histórica a las aporías del tiempo: la historia —hemos dicho— *reinscribe* el tiempo de la narración en el tiempo del universo. Es una tesis "realista", en el sentido de que la historia somete su cronología a la única escala de tiempo, común a lo que se llama la "historia" de la tierra, la "historia" de las especies vivientes, la "historia" del sistema solar y de las galaxias. Esta reinscripción del relato en el tiempo del universo, según una única escala, sigue siendo la especificidad del modo referencial de la historiografía.

Pero es precisamente en ocasión de la tesis más "realista" cuando lo imaginario se introduce por primera vez en la perspectiva del haber-sido.

No hemos olvidado que el abismo entre tiempo del mundo y tiempo vivido es superado sólo gracias a la construcción de algunos *conectores* específicos que hacen pensable y utilizable el tiempo histórico. El calendario, que hemos colocado a la cabeza de estos conectores, deriva del mismo genio inventivo que hemos visto ya actuando en la construcción del *gnomon*. Como observa J.T. Fraser al comienzo de su obra sobre el tiempo,² si el nombre mismo de *gnomon* conserva algo de su antiguo significado de consejero, de inspector, de conocedor, es porque una actividad de interpretación actúa en él, que rige la construcción de un aparato de apariencia tan simple; de igual modo que un intérprete realiza la traducción continua de una lengua a otra, uniendo así dos universos lingüísticos según cierto principio de transformación, el *gnomon* une dos procesos según ciertas hipótesis sobre el mundo. Uno de los procesos es el movimiento del Sol; otro, la vida del que consulta el *gno-*

² J. T. Fraser, *The genesis and evolution of time. A critic of interpretation in physics*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1982.

mon; la hipótesis comprende los principios implícitos a la construcción y al funcionamiento del reloj solar (*ibid.*, p. 3). Aparece aquí ya la doble afiliación que, a nuestro entender, caracteriza al calendario. Por un lado, el reloj solar pertenece al universo del hombre; por otro, forma también parte del universo astronómico: el movimiento de la sombra es independiente de la voluntad humana. Pero estos dos mundos no serían relacionados sin la convicción de que es posible derivar señales, relativas al tiempo, del movimiento de la sombra proyectada. Esta creencia permite al hombre ordenar su vida en función de los movimientos de la sombra, sin esperar de ella que se doblegue al ritmo de sus necesidades y de sus deseos (*ibid.*, p. 4). Pero la convicción que acabamos de evocar no tomaría forma si no se encarnase en la *construcción* de un aparato capaz de proporcionar dos tipos de informaciones: una, sobre la hora, mediante la orientación de la sombra sobre el reloj solar; otra, sobre la estación del año, gracias a la longitud de la sombra a mediodía. Sin divisiones horarias y sin curvas concéntricas, no se podría *leer* el *gnomon*. Poner en paralelo dos cursos heterogéneos de acontecimientos, formar una hipótesis general sobre la naturaleza en su conjunto, construir un aparato apropiado: éstos son los principales pasos inventivos que, incorporados a la lectura del reloj solar, hacen de éste una *lectura de signos*, una traducción y una interpretación, según las palabras de J.T. Fraser. Esta lectura de signos, a su vez, puede considerarse como la operación *esquematzadoma* sobre cuya base son pensadas *juntas* dos perspectivas sobre el tiempo. Todo lo que hemos dicho a propósito del calendario se podría describir en términos análogos: es cierto que las operaciones intelectuales son singularmente más complejas, en particular los cálculos numéricos aplicados a las diferentes periodicidades implicadas, con objeto de hacerlas conmensurables; además, el carácter institucional y, en última instancia, político de la instauración del calendario acentúa el carácter sintético de la conjunción del aspecto astronómico y del aspecto eminentemente social del calendario. Pese a todas las diferencias que se pueden encontrar entre el reloj y el calendario, *leer* el calendario sigue siendo una interpretación de signos comparable a la lectura del cuadrante solar y del reloj. Sobre la base de un sistema periódico de fechas, un calendario perpetuo permite la asignación de una fecha, es decir, de un lugar *cualquiera* en el sistema de todas las fechas posibles, a un acontecimiento que lleva la marca del *presente* y, por implicación, la del pasado o del futuro. La

datación de un acontecimiento presenta así un carácter sintético, por el que un presente efectivo es identificado con un instante cualquiera. Más aún, si el principio de la datación consiste en una atribución de un presente vivo a un instante cualquiera, su práctica consiste en la atribución de un "como si" presente, según la fórmula husserliana de la rememoración, a un instante cualquiera; las fechas se asignan a presentes potenciales, a presentes *imaginados*. Así, todos los recuerdos acumulados por la memoria colectiva pueden convertirse en acontecimientos *datados*, gracias a su reinscripción en el tiempo del calendario.

Sería fácil aplicar un razonamiento semejante a los otros conectadores entre el tiempo narrativo y el universal. La sucesión de las generaciones es a la vez un dato biológico y una prótesis de la rememoración, en sentido husserliano. Siempre es posible extender el recuerdo, mediante la cadena de las memorias ancestrales, remontar la pendiente del tiempo al prolongar con la imaginación este movimiento regresivo; de la misma manera en que es posible a cada uno situar su propia temporalidad en la sucesión de las generaciones, con la ayuda, más o menos obligada, del tiempo del calendario. En este sentido, la red de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores *esquemaliza* —en el sentido kantiano del término— la relación entre el fenómeno más biológico de la sucesión de las generaciones y el fenómeno más intelectual de la reconstrucción del reino de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores. El carácter *mixto* de este triple reino subraya su carácter imaginario.

Evidentemente, es en el fenómeno de la huella donde culmina el carácter *imaginario* de los conectadores que marcan la instauración del tiempo histórico. La estructura mixta de la huella misma en cuanto *efecto-signo* presupone esta mediación imaginaria. Esta estructura mixta expresa en pocas palabras una actividad sintética compleja, en la que entran en composición inferencias de tipo causal aplicadas a la huella en cuanto marca dejada, y actividades de interpretación vinculadas al carácter de significancia de la huella, en cuanto cosa presente que vale por una cosa pasada. Esta actividad sintética, expresada perfectamente por la acción "rastrear de nuevo", resume a su vez operaciones tan complejas como las que están en el origen del *gnomon* y del calendario. Son precisamente las actividades de custodia, de selección, de agrupamiento, de consulta, en una palabra: de lectura de los archivos y de los documen-

tos, las que mediatizan y esquematizan la huella, por decirlo así, para hacer de ella la última presuposición de la reinscripción del tiempo vivido (el tiempo con un presente) en el tiempo puramente sucesivo (el tiempo sin presente). Si la huella es un fenómeno más radical que el del documento o el del archivo, en cambio es el tratamiento de los archivos y de los documentos el que hace de la huella un operador efectivo del tiempo histórico. El carácter imaginario de las actividades que mediatizan y esquematizan la huella se atestigua en el trabajo de pensamiento que acompaña la interpretación de un hallazgo, de un fósil, de unas ruinas, de una pieza de museo, de un monumento: se les asigna su valor de huella, es decir, de efecto-signo, sólo *figurándose* el contexto de vida, el entorno social y cultural, en una palabra, según la observación de Heidegger evocada anteriormente, el *mundo* que, hoy, *falta*, si se puede hablar así, en torno a la reliquia. Pero con la expresión *figurarse* indicamos aquí una actividad de lo imaginario que es más fácil de delimitar en el marco del análisis que sigue.

El papel mediador de lo imaginario se acrecienta, en efecto, cuando pasamos del tema de la reinscripción del tiempo vivido en el tiempo cósmico (capítulo 1) al de la dimensión pasada del pasado (capítulo 2). Por una parte, el "realismo" espontáneo del historiador ha encontrado su expresión crítica en el difícil concepto de representancia, que hemos distinguido expresamente del de representación. Con este concepto, hemos querido expresar la reivindicación del *cara-a-cara* hoy pasado sobre el discurso histórico que él pretende, su poder de incitación y de corrección respecto a todas las construcciones históricas, en la medida en que éstas pretenden ser reconstrucciones. Yo mismo he subrayado este derecho del pasado tal como fue, haciéndole corresponder la idea de una deuda de nuestra parte respecto a los muertos. Por otra parte, el carácter evasivo de este cara-a-cara, sin embargo imperioso, nos ha conducido a un juego lógico en el que las categorías de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo estructuran el enigma sin resolverlo. En cada etapa de este juego lógico es donde lo imaginario se impone como servidor obligado de la representancia y bordea, una vez más, la operación que consiste en figurarse que... No hemos olvidado, en Collingwood, tomado como portavoz de lo Mismo, la unión íntima entre la imaginación histórica y la reefectuación. Ésta es el *telos*, el objetivo y la coronación de la imaginación histórica; esta última, en cambio, es el *organon* de la reefectuación. Se pasa de la categoría de

lo Mismo a la de lo Otro para expresar el momento del pasado en la representancia del pasado: siempre es el imaginario el que impide a la alteridad hundirse en lo indecible. Es siempre gracias a alguna traslación de lo Mismo a lo Otro, en simpatía y en imaginación, como lo Otro extraño se me hace próximo. A este respecto, aquí tiene un lugar lógico el análisis que Husserl consagra, en la *Quinta meditación cartesiana*, a la operación de emparejamiento (*Paarung*) y a la inferencia analogizadora que sostiene a esta última. Además, de esta forma se preserva el tema central de la sociología comprensiva de Dilthey, a saber, que toda inteligencia histórica se enraíza en la capacidad que tiene un sujeto de trasladarse a una vida psíquica extraña. Aquí, comenta Gadamer, el espíritu comprende al espíritu. Es esta traslación analogizadora, para fundir en una sola las dos temáticas de Husserl y de Dilthey, la que legitima el paso a lo Análogo y el recurso, con Hayden White, a la tropología, para dar un sentido aceptable, alejado de todo positivismo, a la expresión de Ranke: conocer el pasado *wie es eigentlich gewesen* (el pasado tal como se ha producido realmente). El *wie* —que equilibra paradójicamente el *eigentlich*— adquiere entonces el valor tropológico del “tal como”, interpretado, alternativamente, como metáfora, como metonimia, como sinécdoque, como ironía. Lo que Hayden White llama función “representativa” de la imaginación histórica roza, una vez más, el acto de figurarse que..., por el que la imaginación se hace capaz de visión: el pasado es lo que yo habría visto, aquello de lo que habría sido el testigo ocular, si hubiera estado allí, así como el otro lado de las cosas es aquel que yo vería si las percibiera desde el punto de vista con que otros las miran. Así, la tropología se convierte en lo imaginario de la representancia.

Queda por superar un paso suplementario del pasado *datado* (capítulo 1) y del pasado reconstruido (capítulo 3) al pasado *refigurado*, y por precisar la *modalidad* de lo imaginario que responde a esta exigencia de *figuratividad*. A este respecto, hasta ahora no hemos hecho más que señalar el espacio vacío del imaginario en el trabajo de refiguración.

Es preciso decir ahora cómo tenemos aquí rasgos de lo imaginario, *sólo explicitados por el relato de ficción*, que vienen a enriquecer estas meditaciones imaginarias, y cómo, de este modo, se opera el entrecruzamiento propiamente dicho de la ficción y de la historia en la refiguración del tiempo.

He hecho alusión a estos rasgos precisamente al introducir la expresión "figurarse que..." Tienen todos en común la capacidad de conferir a la perspectiva del pasado un complemento cuasi intuitivo. Una primera modalidad consiste en una imitación directa de la función metafórica del "ver-como". Hemos sido preparados desde hace tiempo para acoger esta ayuda que la referencia rota de la metáfora aporta a la refiguración del tiempo por la historia. Desde el momento en que hemos admitido que la escritura de la historia no se añade desde el exterior al conocimiento histórico, sino que forma cuerpo con ella, nada se opone a que admitamos también que la historia *imita* en su escritura los tipos de construcción de la trama recibidos de la tradición literaria. Así, hemos visto a Hayden White tomar de Northrop Frye las categorías de lo trágico, de lo cómico, de lo novelesco, de lo irónico, etc., y emparejar estos géneros literarios con los tropos de la tradición retórica. Pero estos préstamos que la historia toma de la literatura no pueden limitarse al plano de la composición, y por lo tanto, al momento de configuración. El préstamo concierne también a la función representativa de la imaginación histórica: aprendemos a ver *como* trágico, *como* cómico, etc., cierta concatenación de acontecimientos. Lo que constituye precisamente la perennidad de ciertas grandes obras históricas, cuyo progreso documental ha comprometido, sin embargo, la fiabilidad propiamente científica, es el carácter perfectamente apropiado de su arte poético y retórico a su manera de *ver* el pasado. La misma obra puede ser así un gran libro de historia y una extraordinaria novela. Lo sorprendente es que esta interconexión de la ficción con la historia no debilita el proyecto de representancia de esta última, sino que contribuye a realizarlo.

Este efecto de ficción, si se puede hablar así, se halla además multiplicado por las diversas estrategias retóricas que hemos evocado en nuestro análisis de las teorías de la lectura. Se puede *leer* un libro de historia *como* una novela. De este modo, se entra en el pacto de lectura que instituye la relación de complicidad entre la voz narrativa y el lector implicado. En virtud de este pacto, el lector baja la guardia. Suspende voluntariamente su recelo. Se fía. Está presto a conceder al historiador el derecho desorbitado de conocer las almas.

En nombre de este derecho, los historiadores antiguos no dudaban en poner en los labios de sus héroes discursos inventados que los documentos no garantizaban, sino que hacían sólo plausibles.

Los historiadores modernos ya no se permiten estas incursiones fantásticas, en el sentido propio del término. Sin embargo, recurren, bajo las formas más sutiles, al genio novelesco, puesto que intentan reefectuar, es decir repensar, cierto cálculo de fines y medios. El historiador no se prohíbe, pues, "pintar" una situación, "expresar" una sucesión de pensamientos y conferirle la "vivacidad" de un discurso interior. Volvemos a encontrar por este camino un efecto de discurso subrayado por Aristóteles en su teoría de la *lexis*: la "elocución" o la "dicción", según la *Retórica*, tiene la virtud de "colocar delante de los ojos" y así "hacer ver".³ Se da así un paso más allá del simple "ver-como", que no impide el vínculo entre la metáfora que asimila y la ironía que distancia. Hemos entrado en el campo de la ilusión que, en el sentido preciso del término, confunde el "ver-como" con un "creer-ver". Aquí, el "tener-como-verdadero", que define la creencia, sucumbe a la alucinación de presencia.

Este efecto particularísimo de ficción y de dicción entra en conflicto ciertamente con la vigilancia crítica que el historiador ejerce, por otra parte, por su propia iniciativa e intenta comunicar a su lector. Pero se crea a veces una extraña complicidad entre esta vigilancia y la suspensión voluntaria de incredulidad de la que nace la ilusión en el orden estético. Hablaría gustosamente de *ilusión controlada* para caracterizar esta feliz unión que hace, por ejemplo, de la descripción de la Revolución francesa realizada por Michelet una obra literaria comparable a *La guerra y la paz* de Tolstoi, en la que el movimiento procede en sentido inverso, de la ficción hacia la historia y no de la historia hacia la ficción.

Sugiero una última modalidad de ficcionalización de la historia, modalidad que, lejos de abolir su objetivo de representancia, le da un alcance que le falta y que, en las circunstancias que voy a enunciar, es realmente esperada por ella. Pienso en esos acontecimientos que una comunidad histórica considera decisivos, porque ve en ellos un origen o un oasis siempre vivo. Estos acontecimientos —*epoch-making*, en inglés— obtienen su significación específica del poder de fundar o de reforzar la conciencia de identidad de la comunidad considerada, su identidad narrativa, así como la de sus miembros. Estos acontecimientos engendran sentimientos de una entidad ética considerable, ya en el registro de la conmemoración ferviente, ya en el de la execración, de la indignación, de la aflicción, de la compasión, incluso de la llamada al perdón. Se piensa

³ *La metáfora viva*, cap. I

que el historiador, en cuanto tal, inhibe sus sentimientos: a este respecto, sigue siendo válida la crítica de la conmemoración y de la execración, promovida por François Furet, que han obstaculizado una discusión fructuosa de las explicaciones y de las interpretaciones de la Revolución francesa.⁴ Pero, cuando se trata de acontecimientos próximos a nosotros, como Auschwitz, parece que el tipo de neutralización ética, que conviene quizá al progreso de la historia de un pasado que es necesario situar a distancia para comprenderlo y explicarlo mejor, no sea ni posible ni deseable. Aquí se impone la palabra de orden bíblico —y más específicamente la del Deuteronomio— *Zakhor* (*acuérdate*), que no se identifica necesariamente con una llamada a la historiografía.⁵

Reconozco, en primer lugar, que la regla de inhibición, cuando es aplicada a la conmemoración reverente, merece más nuestro respeto que cuando es aplicada a la indignación y a la aflicción, en la medida en que nuestro gusto por celebrar se dirige más habitualmente a los grandes hechos de aquellos que Hegel llamaba los grandes hombres históricos, e incumbe a esta función de la ideología que consiste en legitimar la dominación. Lo que hace sospechosa a la conmemoración reverente es su afinidad con la historia de los vencedores, aunque considero imposible y poco deseable la eliminación de la admiración, de la veneración, del pensamiento agradecido. Si el *tremendum fascinosum* constituye, como quiere R. Otto, el núcleo emocional de lo sagrado, el sentido de lo sagrado sigue siendo una dimensión inexpugnable del sentido histórico.

Pero el *tremendum* tiene otra cara: el *tremendum horrendum*, cuya causa merece defenderse. Veremos qué ayuda benéfica aporta la ficción a esta defensa. El horror es el negativo de la admiración, como la execración lo es de la veneración. El horror va unido a acontecimientos que *no se deben olvidar jamás*. Constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas. (Prefiero decir la historia de las víctimas más que la de los vencidos, pues los vencidos son, en parte, los candidatos a la dominación que han fracasado.) Las víctimas de Auschwitz son, por excelencia, los delegados ante

⁴ *Tiempo y narración*, t. 1, p. 359.

⁵ Josef Yeruschalmi muestra en *Zakhor, jewish history and jewish memory*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1982, que los judíos han podido ignorar durante siglos la historiografía erudita en la medida en que permanecían fieles al "acuérdate" deuteronomíco, y que su acceso a la investigación histórica en el período moderno ha sido, en gran parte, un efecto de asimilación a la cultura de los gentiles.

nuestra memoria de todas las víctimas de la historia. La experiencia de las víctimas es este reverso de la historia que ninguna astucia de la razón puede llegar a legitimar y que más bien inmanifiesta el escándalo de cualquier *teodicea* de la historia.

La función de la ficción, en esta memoria de lo horrible, es un corolario del poder del horror, como de la admiración, de dirigirse a acontecimientos cuya *unicidad* expresa importa. Quiero decir que el horror, como la admiración, ejerce en nuestra conciencia histórica una función específica de individuación. Individuación que no se deja incorporar a una lógica de la especificación y menos a una lógica de la individualidad, como la que Paul Veyne comparte con Pariente.⁶ Respecto a esta individuación y también a la individualización por el tiempo de la que he hablado anteriormente, hablaría gustosamente de acontecimientos *únicamente únicos*. Cualquier otra forma de individuación es la contrapartida de un trabajo de explicación que une. El horror aísla al hacer incomparable, incomparablemente único, únicamente único. Si persisto en asociarlo con la admiración, es porque invierte el sentimiento por el que salimos al encuentro de todo lo que nos parece portador de creación. El horror es una veneración invertida. Es en este sentido como se ha podido hablar del holocausto como una revelación negativa, como un anti-Sinaí. El conflicto entre la explicación que une y el horror que aísla es llevado aquí a su clímax, y, sin embargo, este conflicto latente no debe conducir a ninguna dicotomía ruinosa entre una historia, que disolvería el acontecimiento en la explicación, y una respuesta emocional, que dispensaría de pensar lo impensable. Importa más bien realzar, mediante una acción recíproca, la explicación histórica y la individuación a través del horror. Cuanto más explicamos históricamente, más indignados estamos; cuanto más nos golpea el horror, más intentamos comprender. Esta dialéctica descansa, en última instancia, en la propia naturaleza de la explicación histórica, que hace de la retrodicción una implicación causal singular. Es sobre la singularidad de la explicación auténticamente histórica sobre la que descansa la convicción, aquí expresada, de que la explicación histórica y la individuación de los acontecimientos por el horror, así como por la admiración o la veneración, pueden no estar en posición de antítesis recíproca.

¿En qué la ficción es un corolario de esta individuación por el horror así como por la admiración?

⁶ Véase *Tiempo y narración*, t. 1, p. 281 ..

Volvemos a encontrar el poder que tiene la ficción de suscitar una ilusión de presencia, pero controlada por el distanciamiento crítico. También aquí, pertenece al imaginario de representancia "pintar" "poniendo ante los ojos". El hecho nuevo es que la ilusión controlada no está destinada a agradar ni a distraer. Está puesta al servicio de la individuación ejercida tanto por lo horrible como por lo admirable. La individuación mediante lo horrible, a la que prestamos especial atención, quedaría ciega en cuanto sentimiento, por elevado y profundo que sea, sin la cuasi intuitividad de la ficción. La ficción da ojos al narrador horrorizado. Ojos para ver y para llorar. El estado presente de la literatura del holocausto lo confirma plenamente. O el cómputo de cadáveres o la leyenda de las víctimas. Entre los dos extremos se intercala una explicación histórica, difícil (si no imposible) de escribir, conforme a las reglas de la imputación causal singular.

Fusionándose así con la historia, la ficción conduce a ésta a su origen común en la *epopeya*. Más exactamente, lo que la epopeya había hecho en la esfera de lo admirable, la leyenda de las víctimas lo hace en la de lo horrible. Esta epopeya, en cierto sentido negativa, preserva la memoria del sufrimiento, a escala de los pueblos, como la epopeya y la historia en sus comienzos habían transformado la gloria efímera de los héroes en memoria duradera. En los dos casos, la ficción se pone al servicio de lo inolvidable.⁷ Permite a la historiografía emparejarse con la memoria. De hecho, una historiografía puede no tener memoria cuando está animada por la sola curiosidad. Se cambia, entonces, en exotismo, cosa perfectamente aceptable, como afirma Paul Veyne para la historia de Roma. Pero, quizá, hay crímenes que no deben olvidarse, víctimas cuyo sufrimiento pide menos venganza que narración. Sólo la voluntad de no olvidar puede hacer que estos crímenes no vuelvan *nunca más*.

⁷ Retomo, una vez más, los bellos análisis de Hannah Arendt sobre la relación entre el relato y la acción: frente a la fragilidad de las cosas humanas, el relato devuelve el "quién" de la acción, lo expone en el espacio de aparición del reino público, le confiere una coherencia digna de ser contada, y finalmente le garantiza la inmortalidad de la fama (*The human condition*, trad. francesa, pp. 50, 97, 173-174, 181s). No extrañará que Hannah Arendt no haya separado nunca a los que sufren la historia de los que la hacen, y que haya escogido, como epígrafe a su gran capítulo sobre la acción, este verso de la poetaisa Isak Dinesen: "*All sorrows can be borne, if you put them into a story or tell a story about them*" (*ibid.*, p. 175).

2. La historicización de la ficción

¿La ficción presenta, por su parte, rasgos que favorecen su *historicización*, así como la historia pide, mediante los caracteres que acabamos de describir, cierta *ficcionalización* siempre al servicio de su objetivo de representancia del pasado?

Estudiaré aquí la hipótesis según la cual el relato de ficción *imita*, en cierto modo, el relato histórico. Narrar cualquier cosa —diría yo— es narrarla *como si* hubiese acontecido. ¿Hasta qué punto el *como si pasado* es esencial a la significación-narración?

Un primer indicio de que este *como si pasado* forma parte del sentido que atribuimos a toda narración es de orden estrictamente gramatical. Los relatos se narran en un tiempo pasado. “Érase una vez...”, señala, en el cuento, la entrada en narración. No ignoro que este criterio es rechazado por Harald Weinrich en *Tempus*. La organización de los tiempos verbales, según este autor, sólo se comprende si se los disocia de las determinaciones referidas a la división del tiempo en pasado, presente y futuro. *Tempus* no debe nada a *Zeit*. Los tiempos verbales serían sólo señales dirigidas por un hablante a un oyente, invitándolo a recibir y a decodificar un mensaje verbal de cierta manera. Ya hemos examinado anteriormente esta interpretación de los tiempos verbales en términos de comunicación.⁸ Lo que aquí interesa es la “situación de locución”, que regula la primera distinción, ya que ella rige, según Weinrich, la oposición entre narrar (*erzählen*) y comentar (*besprechen*). Los tiempos que rigen el narrar (pasado simple, imperfecto, pluscuamperfecto, condicional) no tendrían ninguna función propiamente temporal; servirían para advertir al lector: esto es un relato. La actitud que corresponde al relato sería simplemente la distensión, la relajación, en contraste con la tensión, la obligación de entrar en la lógica del comentario. Así, pasado simple e imperfecto serían tiempos de la narración, no porque la narración se refiera, de una u otra manera, a acontecimientos pasados, reales o de ficción, sino porque estos tiempos orientan hacia una actitud de distensión. Lo mismo sucede —ya lo hemos visto— con las marcas de *retrospección* y de *prospección*, según el segundo eje de comunicación, el de la “perspectiva de locución”, y con las marcas de “realce”, según el tercer eje de la comunicación. Ya dije, en su momento, lo que una obra del tiempo en la ficción debe a la obra de Weinrich. Lo que *Tempus* demuestra

⁸ *Tiempo y narración*, t. II, cap. 3, § 1.

es que los tiempos verbales forman un sistema infinitamente más complejo que la representación *lineal* del tiempo, a la que el autor vincula, con demasiada rapidez, la vivencia temporal expresada en términos de presente, de pasado y de futuro. Pero la fenomenología de la experiencia temporal nos ha familiarizado con múltiples aspectos no lineales del tiempo y con significaciones de la noción de pasado que dependen de estos aspectos no lineales. *Tempus*, por consiguiente, puede vincularse a *Zeit* según otras modalidades de temporalización distintas de la linealidad. Precisamente, una de las funciones de la ficción es descubrir y explorar algunas de estas significaciones temporales que la vivencia cotidiana nivela o hace desaparecer. Por lo demás, apenas parece plausible decir que el pretérito señala simplemente la entrada en narración sin ninguna significación temporal. Me parece más fecunda la idea de que la narración tenga que ver con algo como un pasado de ficción. Si el relato exige una actitud de desapego, ¿no es por el hecho de que el tiempo pasado de la narración es un cuasi pasado temporal?

Pero, ¿qué puede entenderse por cuasi pasado? He aventurado, en la tercera parte de esta obra, al término de los análisis de los "juegos con el tiempo", una hipótesis que me parece que encuentra, aquí y ahora, su mejor legitimación. Según esta hipótesis, los acontecimientos narrados en un relato de ficción son hechos pasados para la *voz narrativa* que en este punto podemos considerar idéntica al autor implicado, es decir, a un disfraz ficticio del autor real. Una *voz* habla y narra lo que, *para ella*, ha ocurrido. Entrar en la lectura es incluir en el pacto entre el lector y el autor la creencia de que los acontecimientos referidos por la voz narrativa pertenecen efectivamente al pasado de esta voz.⁹

Si esta hipótesis se sostiene, se puede decir que la ficción es cuasi histórica, así como la historia es cuasi ficción. La historia es cuasi ficción porque la cuasi presencia de los acontecimientos colocados "ante los ojos" del lector por un relato animado suple, gracias a su intuitividad y a su viveza, el carácter evasivo de la dimensión pasada del pasado, que las paradojas de la representancia ilustran.

El relato de ficción es cuasi histórico en la medida en que los acontecimientos irreales que relata son hechos pasados para la voz narrativa que se dirige al lector; por eso, se asemejan a acontecimientos pasados, y por eso, la ficción se asemeja a la historia.

⁹ Sobre la noción de *voz narrativa*, véase *Tiempo y narración*, t. II, pp. 513-532.

La relación, por otra parte, es circular: se podría decir que es precisamente en cuanto cuasi historia como la ficción da al pasado esa vivacidad de evocación que hace de un gran libro de historia una obra maestra literaria. Una segunda razón para considerar el "como si pasado" esencial a la ficción narrativa obedece a esta regla de oro de la construcción de la trama que hemos leído en Aristóteles: que debe ser probable o necesaria; es cierto que Aristóteles no vincula ninguna significación temporal o cuasi temporal a lo probable; se limita a oponer lo que podría tener lugar a lo que ha tenido lugar (*Poética*, 1451 b 4-5). La historia se ocupa del pasado efectivo; la poesía, de lo posible. Pero esta objeción no es más vinculante que la de Weinrich. En realidad, Aristóteles no se interesa en absoluto por la diferencia entre pasado y presente; caracteriza lo que ha tenido lugar mediante lo particular, y lo que podría tener lugar mediante lo general: "Lo general es el tipo de cosas que cierto tipo de hombres hace o dice verosímil o necesariamente" (1451 b 6).

Es la verosimilitud de lo general la que presenta dificultades, pues esta verosimilitud no deja de tener relación, para el propio Aristóteles, con lo que acabamos de llamar cuasi pasado. En la misma página que opone la poesía a la historia, los trágicos son alabados por haberse limitado "a los nombres de hombres realmente atesiguados". Y ésta es la razón: que lo posible es *persuasivo*: lo que no ha ocurrido, no creemos aún que sea posible; mientras que lo que ha ocurrido, es evidente que es posible" (1451 b 15-18). Aristóteles sugiere aquí que, para ser persuasivo, lo probable debe tener una relación de verosimilitud con el haber-sido. Aristóteles no se preocupa por saber si Ulises, Agamenón, Edipo, son personajes reales del pasado; pero la tragedia debe simular una inmersión en la *leyenda*, cuya función primera es vincular la memoria y la historia a los estratos arcaicos del reino de los predecesores.

Desgraciadamente, esta simulación del pasado mediante la ficción ha sido oscurecida posteriormente por las discusiones estéticas que ha suscitado la novela realista. La verosimilitud se confunde entonces con una modalidad de semejanza con lo real que coloca la ficción en el mismo plano de la historia. A este respecto, es bien cierto que se pueden leer los grandes novelistas del siglo XIX como historiadores suplentes, o mejor, como sociólogos adelantados: como si la novela ocupase aquí un lugar vacante en el reino de las ciencias humanas. Pero este ejemplo es, a la postre, el más engañoso. La novela plantea el problema más interesante respecto a la

verosimilitud no precisamente cuando ejerce una función histórica o sociológica *directa*, unida a su función estética. La verdadera *mimesis* de la acción hay que buscarla en las obras de arte menos preocupadas por reflejar su época. *La imitación, en el sentido ordinario del término, es aquí el enemigo por excelencia de la mimesis*. Una obra de arte despliega su verdadera función mimética precisamente cuando rompe con este tipo de verosimilitud. El cuasi pasado de la voz narrativa se distingue entonces totalmente del pasado de la conciencia histórica. Se identifica, en cambio, con lo probable en el sentido de aquello que podría acontecer. Ésta es la nota “de gusto por lo pasado” que resuena en toda reivindicación de verosimilitud, fuera de toda relación de reflejo con el pasado histórico.

La interpretación que propongo aquí del carácter “cuasi histórico” de la ficción coincide evidentemente con la que propongo del carácter “cuasi ficcional” del pasado histórico. Si es cierto que una de las funciones de la ficción, unida a la historia, es la de liberar retrospectivamente ciertas posibilidades no efectuadas del pasado histórico, es gracias a su carácter cuasi histórico como la propia ficción puede ejercer *a posteriori* su función liberadora. El *cuasi pasado* de la ficción se convierte así en el revelador de los *posibles escondidos en el pasado efectivo*. Lo que “habría podido acontecer” —lo verosímil, según Aristóteles— recubre a la vez las potencialidades del pasado “real” y los posibles “irreales” de la pura ficción.

Esta afinidad profunda entre lo verosímil de pura ficción y las potencialidades no efectuadas del pasado histórico explica quizá, a su vez, por qué la liberación de la ficción respecto a los condicionamientos de la historia —condicionamientos resumidos en la prueba documental— no constituye, como se ha dicho anteriormente (pp. 185-186), la última palabra sobre la *libertad* de la ficción. Libre del condicionamiento exterior de la prueba documental, ¿no está la ficción sujeta interiormente a causa del servicio del cuasi pasado, que es otro nombre del *condicionamiento de lo verosímil*? Libre de..., el artista debe hacerse libre *para...* Si las cosas no fueran así, ¿cómo explicar las angustias y los sufrimientos de la creación artística? ¿El cuasi pasado de la voz narrativa no ejerce sobre la creación novelesca un condicionamiento interior tanto más imperioso porque no se confunde con el condicionamiento exterior del hecho documental? Y la dura ley de la creación, que es la de “dar” del modo más perfecto posible la visión del mundo que anima la voz narrativa, ¿no *simula tal vez*, hasta la indistinción, la *deuda* de la historia res-

pecto a los hombres del pasado, respecto a los muertos? Deuda por deuda, ¿quién es más insolvente, el historiador o el novelista?

Para concluir, el *entrecruzamiento* entre la historia y la ficción en la refiguración del tiempo descansa, en último análisis, en esta imbricación recíproca, entre el momento cuasi histórico de la ficción que cambia de lugar y el momento cuasi de ficción de la historia. De este cruce, de esta imbricación recíproca, de este intercambio de lugares, procede lo que se ha convenido en llamar *el tiempo humano*, en el que se conjugan la representancia del pasado mediante la historia y las variaciones imaginativas de la ficción, sobre el fondo de las aporías de la fenomenología del tiempo.¹⁰

¿A qué tipo de totalización se presta este tiempo, nacido de la refiguración mediante la narración, si debe poder ser visto como el *singular colectivo* bajo el cual se ordenan todos los procedimientos de cruce que acabamos de describir?

Esto es lo que nos queda por examinar.

¹⁰ Reservo para el capítulo conclusivo el examen de la noción de *identidad narrativa* que corona, en el plano de la conciencia de sí, el análisis de los cinco capítulos que terminan aquí. El lector puede remitirse a ellos desde ahora mismo. Personalmente, he preferido limitarme a la constitución del *tiempo humano en cuanto tal*, para dejar abierto el camino que conduce a la aporía del tiempo de la historia.

6. RENUNCIAR A HEGEL

La confrontación con Hegel que nos imponemos en este momento se ha hecho necesaria por haber surgido un problema derivado de la propia conclusión a la que han conducido los cinco capítulos anteriores. Este problema, que hemos esbozado a grandes rasgos en las páginas de introducción a nuestra segunda sección, resulta de la presuposición sobre la unicidad del tiempo, reiterada por todas las grandes filosofías que han abordado este tema. En ella, el tiempo es siempre representado como un *singular colectivo*. Esta presuposición es retomada por las fenomenologías del tiempo anteriormente evocadas sólo al precio de grandes dificultades, que examinaremos una última vez en nuestro capítulo de conclusión. El problema que ahora se plantea es el de saber si, del entrecruzamiento de los objetivos referenciales del relato histórico y del de ficción, procede una conciencia histórica unitaria, capaz de asumir esta unicidad del tiempo y de hacer fructificar sus aporías.

En cuanto a la legitimidad de esta última cuestión, no vuelvo al argumento extraído de la semántica del término "historia", al menos en la época moderna. Por otra parte, el argumento lo retomaremos al principio del capítulo siguiente. Prefiero buscar un punto de anclaje para nuestro problema de la totalización de la conciencia histórica en las dificultades antes encontradas en el curso de nuestro capítulo consagrado a la realidad del pasado en cuanto tal.¹ Si, como ya hemos reconocido, el fracaso relativo de todo pensamiento del pasado en tanto tal proviene de la abstracción del pasado, de la ruptura de sus vínculos con el presente y con el futuro, ¿no hay que buscar la verdadera respuesta a las aporías del tiempo en un modo de pensamiento capaz de abrazar el pasado, el presente y el futuro *como un todo*? ¿No es preciso descifrar, en la disparidad de los "grandes géneros" que articulan la representación del pasado como tal (reconstrucción, posición de alteridad y de diferencia, asimilación metafórica), el síntoma de un pensamiento que no se ha atrevido a elevarse a la aprehensión de la historia como la totalización misma del tiempo en el eterno presente?

De este problema nace la tentación hegeliana

¹ Véase *supra*, cap. 3

1. La tentación hegeliana

La historia, que la filosofía hegeliana toma como tema,² no es ya una historia de historiador: es una historia de filósofo. Hegel dice: "historia del mundo", y no "historia universal". ¿Por qué? Porque la *idea* capaz de conferir a la historia una unidad —la *idea de libertad*— sólo la comprende quien ha realizado el recorrido completo de la filosofía del Espíritu en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, es decir, por quien ha pensado integralmente en las condiciones que hacen que la libertad sea a la vez racional y real en el proceso de autorrealización del Espíritu. En este sentido, sólo el filósofo puede escribir esta historia.³

² Nuestro texto está tomado de la edición de *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 1, en *Die Vernunft in der Geschichte*, a cargo de Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1955; la traducción francesa es de Kostas Pappasioannov, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, Plon, 1965 (Union Générale d'Éditions, Col. "Le Monde en 10/18"). Nos hemos tomado la libertad de modificar esta traducción en numerosas ocasiones.

³ La búsqueda sobre los "tipos de historiografía" (*Arten der Geschichtsschreibung*) —que constituye el "Primer esbozo" de la Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*— tiene un fin didáctico: para un público no familiarizado con las razones filosóficas establecidas por el sistema que consiste en considerar la libertad como el motor de una historia a la vez sensata y real, era necesario dar una introducción esotérica que condujera, gradualmente, a la idea de una historia filosófica del mundo la cual, en verdad, sólo es garantizada por su estructura filosófica. El movimiento de la "historia original" a la "historia reflexiva", y luego a la "historia filosófica", repite el movimiento de la *Vorstellung* —en otros términos, del pensamiento figurativo— al *Concepto*, pasando por la razón y el juicio. Se dice de los autores de la "historia original" que tratan acontecimientos e instituciones que tienen ante los ojos y cuyo espíritu comparten; con ellos se fianquea, al menos, un primer umbral, más allá de la leyenda y de las tradiciones aportadas, porque el espíritu del pueblo ya había franqueado este umbral al inventar la política y la escritura. La historia acompaña este avance efectivo al interiorizarlo. En cuanto a la "historia reflexiva", presenta, a su vez, formas que son recorridas en cierto orden, el cual repite la jerarquía de la representación al Concepto. Es digno de observar que la "historia universal" sólo constituye el grado inferior, por falta de idea rectora que domine la compilación de resúmenes abstractos y de pinturas que dan la ilusión de lo vivido. (La "historia filosófica del mundo" no será, pues, una historia universal, en el sentido de una visión sinóptica de las historias nacionales, colocadas unas al lado de otras como mapas geográficos.) Seguidamente, después la "historia pragmática", pese a su preocupación por hacer el pasado y el presente mutuamente significantes; pero al precio de una tendencia moralizadora que coloca a la historia a merced de las convicciones del historiador particular (volveremos después, con R. Koselleck, sobre esta importante cuestión de la *historia magistra vitae*). Sorprende aún más la hostilidad de

No existe, pues, una auténtica introducción a la "consideración *pensante*" de la historia. Se constituye, sin transición ni intermediario, sobre el acto de fe filosófica consustancial al sistema: "El único pensamiento que la filosofía lleva consigo es la simple idea de la *Razón*: que la *Razón* gobierna el mundo y que, por consiguiente, también la historia del mundo debe desarrollarse racionalmente" [28] (47).⁴ Para el historiador, esta convicción sigue siendo una hipótesis, una "presuposición", por lo tanto, una idea *a priori* impuesta a los hechos. Para el filósofo especulativo, ella es la autoridad de la "autopresentación" (de la *Selbstdarstellung*) de todo el sistema. Es una verdad: la verdad de que la *Razón* no es un ideal impotente, sino una *potencia*. No es una simple abstracción, un deber-ser, sino una potencia *infinita* que, a diferencia de las potencias finitas, produce las circunstancias de su propia realización. Este credo filosófico resume tanto la *Fenomenología del espíritu* como la *Enciclopedia*, y retoma en ellas la refutación obstinada de la escisión entre un formalismo de la idea y un empirismo del hecho. Lo que es, es *sensato*; lo que es sensato, es. Esta convicción, que gobierna toda la filosofía hegeliana de la historia, no puede ser introducida más que de modo abrupto, en la medida en que es todo el sistema el que la prueba.⁵

Hegel contra la "historia crítica", centro vivo de la "historia reflexiva". Pese a su actitud en el tratamiento de las fuentes, comparte los defectos de todo pensamiento *volumen* crítico. en el que se concentran todas las resistencias al pensamiento especulativo: repliegue sobre los problemas referidos a las condiciones de posibilidad y pérdida de contacto con las cosas mismas. No es sorprendente, pues, que Hegel prefiera la "historia especial" (historia del arte, de la ciencia, de la religión, etc.), que tiene, al menos, la característica de comprender una actividad espiritual en función de los poderes del Espíritu que particularizan el espíritu de un pueblo. Por eso, Hegel coloca la "historia especial" en la cima de las modalidades de la "historia reflexiva". El paso a la "historia filosófica del mundo" representa un salto cualitativo en el recorrido de los tipos de historiografía

⁴ Esta proposición tiene el mismo estatuto epistemológico que la "convicción" (*Ueberzeugung*) que, al final del capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, se adhiere a la certeza de sí, cuando el agente se ha convertido en *uno*, a la vez con su intención y con su hacer.

⁵ Si es posible indicar algunos antecedentes a la empresa hegeliana, los argumentos que revelan su inadecuación se toman prestados, a su vez, de la doctrina completa, la cual carece de precedentes. ¿El *Nous* de Anaxágoras? Pero Platón ya había rechazado una filosofía para la cual la causalidad real permanece extrínseca respecto al reino del Espíritu. ¿La doctrina de la Providencia? Pero los cristianos no la han entendido más que de modo fragmentario, en intervenciones arbitrarias, y no la han aplicado a todo el devenir de la historia del mundo. Además, al declarar

La filosofía de la historia, sin embargo, no se limita a la simple tautología de la declaración que acabamos de referir. O si, en última instancia, debe revelarse como una vasta tautología, es al término de un recorrido que, en tanto tal, vale como una prueba. Voy a concentrarme precisamente en las articulaciones de este recorrido, pues consuman el *Aufhebung* de toda narración. Hegel coloca las articulaciones de este recorrido bajo el signo de la "determinación" (*Bestimmung*) de la razón. Al poder reproducir, en una obra relativamente popular, el aparato de la prueba que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* toma prestado de la lógica filosófica, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* se contentan con una argumentación más esotérica, construida sobre los momentos familiares de la noción ordinaria de teleología (sin volver, sin embargo, a la finalidad externa): *fin, medios, material, efectividad*. Esta progresión en cuatro tiempos tiene la ventaja, al menos, de esclarecer el carácter arduo de poner en ecuación lo racional y lo real, que una reflexión más breve, limitada a la relación entre medios y fin, parecería poder fijar más fácilmente. Este tipo de retirada de la última adecuación, como se verá bien pronto, no carece de significación para nuestro problema de la mediación perfecta.

El primer tiempo del proceso de pensamiento consiste en la posición de un fin último de la historia: "El problema de la determinación de la Razón en sí misma en su relación con el mundo se confunde con la del fin último (*Endzweck*) del mundo" [50] (70). Esta precisa declaración deja de sorprender si se recuerda que la filosofía de la historia supone al sistema en su conjunto. Sólo éste autoriza a declarar que este fin último es la autorrealización de la libertad. Este punto de partida distingue inmediatamente la historia

que los caminos del Señor son ocultos, han huido de la tarea de conocer a Dios. ¿La teodicea de Leibniz? Pero sus categorías siguen siendo "abstractas", "indeterminadas" [4] (68), por no haber mostrado históricamente, y tampoco "metafísicamente", cómo la realidad histórica se integra en el designio de Dios; el fracaso de su explicación del mal lo atestigua: "El mal en el universo, incluido el mal moral, debe ser comprendido y el espíritu pensante debe reconciliarse con lo negativo" (*ibid.*). Hasta que el mal no esté incorporado al gran designio del mundo, queda en suspensión la creencia en el *Nous*, en la Providencia, en el designio divino. En cuanto a la filosofía de la religión propia de Hegel, no nos ofrece una ayuda suficiente, es cierto que en ella se afirma con toda fuerza que Dios se ha revelado; pero plantea el mismo problema: ¿cómo pensar hasta el fondo lo que es sólo objeto de fe? ¿Cómo conocer a Dios *racionalmente*? El problema remite a las determinaciones de la filosofía especulativa en su conjunto.

filosófica del mundo, llamada también "consideración pensante de la historia". Por consiguiente, componer una historia filosófica será leer la historia, principalmente política, bajo la dirección de una idea que sólo la filosofía legitima enteramente. La filosofía —es preciso decirlo— se sitúa ella misma en la posición de pregunta.

Sin embargo, una meditación que se hiciera cargo del problema de los medios, del material y de la efectividad no podría superar el plano de una "determinación abstracta del Espíritu" [54] (74), separada de su "prueba" histórica. De hecho, la determinación del Espíritu puede ser designada sólo gracias a su oposición a la naturaleza y no por medio de sus pruebas [55] (75). La propia libertad sigue siendo abstracta en cuanto sigue opuesta a las determinaciones materiales exteriores: el poder que tiene el espíritu de permanecer "cerca de sí" (*bei sich*), tiene también como contrario el "fuera de sí" de la materia. Incluso la breve "presentación" (*Darstellung*) de la historia de la libertad, como extensión cuantitativa de la libertad (con el Oriente, uno solo es libre; con los griegos, algunos son libres; con el cristianismo germánico, solamente el hombre como tal es libre) [62] (83), aunque esta exhibición de la libertad en la historia sigue siendo abstracta, hasta que no se conozcan sus medios. Es cierto que tenemos el esquema del desarrollo del Espíritu y de la "partición" (*Einteilung*) de la historia mundial. Faltan la efectua-ción (*Verwirklichung*) y la efectividad (*Wirklichkeit*) a la hermosa declaración según la cual el único fin del Espíritu es hacer efectiva la libertad [64-78] (85-101). La única nota "concreta" dada a la afirmación según la cual el espíritu se produce como "resultado de sí mismo" [58] (79) es la identificación del Espíritu con el *espíritu de un pueblo* (*Volksgeist*). Era precisamente el espíritu de un pueblo, su sustancia y su conciencia, el que, en la historia "original", accedía a la representación. De modo general, con el espíritu de un pueblo, se ha franqueado el umbral de la historia dejando tras sí la perspectiva limitada del individuo. Sin embargo, el avance real hacia lo concreto no sobrepasa los límites de la "determinación abstracta", en la medida en que se limita a yuxtaponer a los múltiples espíritus de un pueblo el único *espíritu del mundo* (*Weltgeist*), dejando subsistir juntos un politeísmo de los espíritus y un monoteísmo del Espíritu. Hasta que no se haya mostrado las consecuencias de esta inserción del espíritu de un pueblo en el espíritu del mundo, no se habrá superado la abstracción de la afirmación según la cual "la historia del mundo se despliega en el ámbito del espíritu". ¿Cómo el declive de

los espíritus de un pueblo, tomado individualmente, y el relevo de uno por otro atestiguan la *inmortalidad del espíritu del mundo*, del espíritu en tanto tal? Que el Espíritu se comprometa sucesivamente en esta o en aquella configuración histórica, no es más que un corolario de la afirmación —aún abstracta— según la cual el Espíritu es *uno* a través de sus múltiples particularizaciones. Acceder al sentido de este paso del espíritu de un pueblo a otro: ése es el punto supremo de la comprensión filosófica de la historia.

En este estadio crítico es cuando se plantea el problema de los *medios* que la libertad se da para realizarse en la historia. Interviene también en este punto la muy conocida tesis de la *astucia de la Razón*. Pero es importante anunciar desde ahora que ésta no constituye todavía más que una etapa en el camino de la efectucción plena de la razón en la historia. Más aún, el propio argumento implica varios grados, tratados con gran precaución, como para amortiguar un choque esperado [78-110] (101-134).

Es preciso, ante todo, comprender que se debe buscar la solución del problema de los medios en el campo de una teoría de la acción; en efecto, la primerísima efectucción del designio de la libertad consiste en poner la energía de ésta en un *interés*: "El derecho infinito del sujeto es el que encuentra satisfacción en su actividad y en su trabajo" [82] (105). Se descarta, por lo tanto, cualquier denuncia moralizadora del supuesto egoísmo del interés. Igualmente, se puede afirmar que el interés saca su energía de la *pasión* precisamente en este mismo plano de una teoría de la acción; conocemos la expresión: "Nada grande en el mundo se ha realizado sin pasión" [85] (108-109). En otras palabras, la "convicción" moral no es nada sin la movilización, total y sin reserva, de una idea animada por la pasión. Y lo que está en juego bajo este vocablo es precisamente lo que, en la *Fenomenología del espíritu* la conciencia juzgante llama el *mal*, a saber, el reflujo y la convergencia de todas sus fuerzas actuantes sobre la satisfacción del yo.

¿Cómo el espíritu del mundo, llevado por el espíritu de un pueblo, puede anclarse, como "medio" de su efectucción, estas convicciones encarnadas en intereses y movidas por pasiones que el moralista identifica con el mal? La meditación comporta aquí tres nuevos pasos.

Al análisis que acabamos de hacer de la pasión, se añade un primer rasgo decisivo: en la intención de una pasión se ocultan dos objetivos; uno, conocido por el individuo; otro, desconocido. Por un

lado, el individuo se dirige hacia fines determinados y acabados; por otro, sirve, sin él saberlo, a intereses que lo sobrepasan. Cualquiera que hace algo, produce efectos no queridos que hacen que sus actos escapen a su intención y desarrollen una lógica propia. De modo sistemático: "La acción inmediata puede contener igualmente algo más vasto que lo que aparece en la voluntad y en la conciencia del autor" [89] (112).⁶

Mediante el recurso a esta intención segunda y oculta, Hegel precisa haberse acercado a su fin, que es el de *abolir el azar*. Para la historia "original" y la historia "reflexiva", en efecto, este *otro modo distinto de lo buscado* sería la última palabra.⁷ La "astucia" de la Razón es precisamente la reasunción de este otro modo distinto [...] en el designio del Weltgeist.

¿Cómo? Gracias a un segundo paso hacia adelante, dejemos la esfera de los intereses egoístas y consideremos la inscripción de los efectos no buscados por el individuo en la esfera de los intereses del pueblo y del Estado. Hay que anticipar, pues, en la teoría de los "medios", la del "material" de la historia sensata. El Estado es el lugar —la configuración histórica— en el que la idea y su realización se juntan. Fuera del Estado, no se da conciliación entre el Espíritu, que tiende hacia la efectuación de la libertad, y los individuos, que buscan con pasión su satisfacción en el horizonte de su interés. Entre el *en sí* de esta voluntad y el *para sí* de la pasión, sigue existiendo el abismo. A esta contradicción, Hegel no responde con una fácil conciliación. La contradicción sigue siendo aguda mientras la

⁶ Esta idea de una doble intencionalidad aparece también en el pensamiento contemporáneo. lo he evocado a menudo siguiendo a Hermann Lubbe en su ensayo *Was aus Handlungen Geschichten macht?* ("¿Qué cosa transforma nuestras acciones en historias?") No hay nada que contar —observa este autor— mientras las cosas advengan como algo previsto o querido; sólo se cuenta lo que ha complicado, contrariado, hecho irreconocible la simple realización de un proyecto. Típico, a este respecto, es el proyecto destruido por la interferencia de empresas contarias. Cuando el efecto producido no concuerda con las razones de obrar de ninguno de los participantes (así, la inauguración del estadio de Nuremberg, prevista por el arquitecto jefe del III Reich para el día que en realidad fue el de la victoria de los aliados), más aún, cuando este efecto no puede ser atribuido a alguna voluntad de terceros, debemos narrar cómo las cosas se han producido de *un modo distinto* de lo que había estado previsto por uno u otro. Hegel retoma la palabra en el momento en que H. Lubbe se detiene, es decir, con la constatación neutra (o uónica, o desolada) del lugar que el azar, en el sentido de Cournot, tiene en el sentido de la historia.

⁷ "El hecho histórico es, por esencia, irreducible al orden: el azar es el fundamento de la historia", comenta Raymond Aron en la misma línea de Cournot.

argumentación siga estando en el campo de la antítesis entre felicidad y desdicha. Hay que confesar que “*la historia del mundo no es lugar de la felicidad*” [92] (116). Paradójicamente, las páginas de dicha de los pueblos felices siguen estando en blanco. *Hace falta renunciar a la consolación para acceder a la reconciliación*. Podemos, entonces, unir este segundo paso al primero: desde el punto de vista del individuo, el destino funesto de un Alejandro, de un César (quizá también el de un Napoleón) es la historia de un proyecto fracasado (y esta historia sigue siendo prisionera del mismo círculo subjetivo de la acción cuya intención, sin embargo, traiciona). Su fracaso puede ser significativo precisamente desde el punto de vista de los intereses superiores de la libertad y de su progreso en el Estado. Queda por intentar un último paso, anticipado por el ejemplo anterior. Además de un “suelo” (*Boden*), a saber, el Estado, en el que pueden coincidir los intereses superiores de la libertad, que son también los del Espíritu, y los intereses egoístas de los individuos, el argumento exige también *agentes únicos*, capaces de dirigir estos destinos, también fuera de lo común, en los que las consecuencias no buscadas de la acción concurren al progreso de las instituciones de la libertad. Estos agentes de la historia, en los que la pasión y la idea se unen, son los que Hegel llama los “grandes individuos cósmico-históricos” (*die grossen welthistorischen Individuen*) [97] (120). Sobreviven cuando conflictos y oposiciones atestiguan la vitalidad del espíritu de un pueblo, y cuando una “idea productora” intenta abrirse camino. Esta idea productora no es conocida por nadie; anida en los grandes hombres sin ellos saberlo, y su pasión es regida totalmente por la idea que se busca. Se podría decir, con otra terminología, que encarnan el *kairos* de una época. Hombres de pasión, son hombres de infortunio: su pasión los hace vivir; su destino los mata. Este mal y esta desventura son la “efectuación del Espíritu”. No sólo se confunde la arrogancia de los moralistas, sino también la mezquindad de los envidiosos. Es inútil detenerse en la expresión, tomada de la *Fenomenología del espíritu*, que a su vez provenía de Goethe: “No hay héroe para su ayuda de cámara” [103] (107). Frente a estos dos tipos de farsantes, que a menudo no son más que uno, es preciso reconocer: “Una figura tan grande aplasta necesariamente a muchas flores inocentes, arrasa muchas flores a su paso” [105] (129).

Es entonces —sólo entonces— cuando Hegel pronuncia la expresión: *astucia de la Razón* (*List der Vernunft*) [105] (78), en un contex-

to bien precisado por la doble *marca* del mal y del infortunio: bajo la condición, en primer lugar, de que el interés particular animado por una gran pasión sirva, sin saberlo, a la producción de la libertad; bajo la condición, después, de que lo particular sea destruido, para que lo universal esté a salvo. La *astucia* consiste sólo en esto: en que la razón “deje actuar a las pasiones *für sich*” (*ibid.*); bajo la apariencia devastadora fuera de sí mismas, y suicida para sí mismas, las pasiones llevan el destino de los fines superiores. Así la tesis de la astucia de la Razón viene a ocupar exactamente el lugar que la teodicea asigna al mal, cuando afirma que el mal no existe *en vano*. Pero, estima Hegel, la filosofía del Espíritu triunfa allí donde la teodicea ha fracasado hasta ahora, porque sólo ella muestra cómo la Razón moviliza las pasiones, despliega su intencionalidad oculta, incorpora su objetivo segundo al destino político de los Estados y, encuentra en los grandes hombres de la historia los elegidos de esta aventura del Espíritu. El fin último ha encontrado, finalmente, su “medio” que no le es ajeno, en la medida en que estos elegidos del Espíritu realizan fines que los sobrepasan al satisfacer sus fines particulares, y por cuanto el sacrificio de la particularidad, que es su precio, se justifica por el oficio de la razón, desempeñado por este sacrificio.

De este modo es designado el punto crítico: en una reconciliación sin consolación, esta parte de particularidad que sufre, sin razón conocida por ella misma, no recibe ninguna satisfacción. Schiller se remite a su tristeza: “Si decimos [...] que la Razón universal se realiza en el mundo, no nos referimos a tal o cual individuo empírico” [76] (99).

Y, sin embargo, la Introducción a las *Lecciones* no está terminada. Falta siempre algo para que la efectividad del Espíritu, su *Wirkllichkeit*, sea igual a la finalidad última, a la *Endzweck*, de la historia.

Sigue, en efecto, una larga exposición consagrada al “material” —*das Material* [110s.] (134s)— de la libre Razón. Esta no es más que el Estado, cuya función ya hemos anticipado al hablar del “suelo” en el que se enraíza todo el proceso de la efectuación de la libertad. En torno a este polo gravitan las *potencias* que dan cuerpo al espíritu de los pueblos (religión, ciencias y artes). No hablaremos de ellas aquí.

Más sorprendente es el tipo de exposición siguiente que se despliega más allá de esta sección y que parece sugerir que el proyecto de efectuación (*Verwirklichung*) del Espíritu nunca está concluido.

En el cuarto estadio, titulado "efectividad" [138s.] (165s), marcado por el establecimiento del Estado de derecho sobre la base de la idea de la constitución, sigue una gran sección consagrada al "curso (*Verlauf*) de la historia del mundo" [149-183] (117-215), donde el "principio del desarrollo" debe, a su vez, articularse en una sucesión de "etapas" (*Stufengang*) [155] (143), en la que se encarna el "curso" mismo de la historia del mundo. Sólo con este "curso", el concepto de historia filosófica del mundo se *completa*; mejor, gracias a él, nos hallamos en la base de la obra; sólo queda componer "la historia filosófica del Antiguo Mundo", "tcatro del objeto de nuestras consideraciones, es decir, la historia del mundo" [210] (243). Nos queda aún por organizar este "curso" según un principio de "partición" adecuado (*die Einteilung der Weltgeschichte*) [242] (279), pues, una vez más, la ejecución de la tarea es la que constituye la prueba.⁸

¿En qué se convierte el tiempo histórico en este proceso de efectucción? En una primera aproximación, la filosofía de la historia parece consagrar el carácter irreduciblemente temporal de la Razón, en la medida en que ésta se identifica con sus obras. El proceso de efectucción se deja caracterizar precisamente como "desarrollo" (*Entwicklung*). Pero esta temporalización de la historia, para anticipar una expresión de Koselleck sobre la que volveremos en el capítulo siguiente, no se agota en el gestarse de la historia de la Razón que parece derivar de ésta. Porque lo que presenta dificultades es precisamente el modo mismo de esta temporalización.

Para una aproximación más rigurosa, resulta que todo el proceso de temporalización se sublima en la idea de "retorno a sí" (*Rückkehr in sich selber*) [181] (212) del Espíritu y de su concepto, por el que la efectividad se identifica con la presencia: "La filosofía concierne a lo que es presente, efectivo (*dem Gegenwärtigen, Wirklichen*)" [183] (215). *Esta ecuación de la efectividad y de la presencia*

⁸ Lo que llamo la gran *untologie*, la que constituye el proyecto llevado a su término mediante el *Stufengang*, duplica la tautología *breve*, el cortocircuito de la famosa declaración: "El único pensamiento que aporta la filosofía es la simple idea de la Razón: la idea de que la historia universal se ha desarrollado también racionalmente." La afirmación del sentido por sí mismo sigue siendo el *crudo* filosófico infranqueable que se lee en una de las hermosas páginas de la edición Hoffmeister: "La razón existe en la conciencia como fe en la Razón dominante del mundo. Su prueba será proporcionada por el estudio de la propia historia del mundo: ésta es la imagen y el acto de la Razón." [36].

marca la abolición de la narratividad en la consideración pensante de la historia. Ella es el sentido último del paso de la historia "originaria" y de la historia "reflexiva" a la historia "filosófica".⁹

La manera en que se obtiene esta ecuación merece nuestra atención. Se trata, en efecto, de algo bien distinto a una mejoría de la idea de *progreso*, pese a la aserción inicial de un "impulso hacia la perfectibilidad", de un *Trieb der Perfektibilität* [149] (177), que coloca el principio de desarrollo en la estela de la filosofía del siglo de las Luces. El tono con el que se denuncia la negligencia conceptual y la trivialidad del optimismo de los *iluministas* es de sorprendente severidad. La versión trágica que se da del desarrollo y el esfuerzo por hacer coincidir lo *trágico* y lo *lógico* no dejan lugar a dudas sobre la voluntad de originalidad de Hegel en el tratamiento de la temporalización de la historia. La oposición entre el Espíritu y la Naturaleza es el instrumento didáctico de esta penetración conceptual: "El desarrollo no es una simple eclosión (*Hervorgehen*), sin esfuerzo ni lucha, como la de la vida orgánica, sino el duro trabajo, contra la propia voluntad, contra sí mismo" [152] (180). Esta función de lo negativo —del trabajo de lo negativo— no sorprende al lector familiarizado con el gran prefacio de la *Fenomenología del espíritu*.

La novedad es la superposición entre el tiempo histórico y el trabajo de lo negativo: "Conforme al concepto del Espíritu, el desarrollo de la historia se produce en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo" [153] (181). Mejor: "La relación con la nada es el tiempo, y esta relación es tal que podemos no sólo pensarla, sino también aprehenderla por la intuición sensible" (*ibid.*). ¿Cómo? ¿Y dónde? Por y en "la sucesión de las etapas del desarrollo del principio" (*Stufengang der Entwicklung des Prinzips*) que, al señalar el corte entre el tiempo biológico y el tiempo histórico, marca el "retorno" de lo transitorio a lo eterno.

El concepto de *etapas de desarrollo* es realmente el equivalente temporal de la astucia de la Razón. *Es el tiempo de la astucia de la Razón*. En este punto, lo más notable es que el *Stufengang* repite, en una altura superior a la de la gran espiral, un aspecto principal de la vida orgánica con la que, sin embargo, rompe. Este rasgo es el de la *permanencia* de las especies, que garantiza la repetición de lo Mismo y hace del cambio un curso cíclico. El tiempo histórico

⁹ Este paso es anticipado, como hemos dicho antes, en la historia *especial*, en la que se percibe ya algo de la abolición del relato en la abstracción de la idea.

rompe con el tiempo orgánico, por cuanto "el cambio no se opera sólo en la superficie, sino en el concepto" [153] (182). "En la naturaleza, la especie no avanza, pero, en el Espíritu, todo cambio es un progreso" (*ibid.*) (sin olvidar, sin embargo, el cambio de sentido que afecta a la noción de progreso); en la transformación de una configuración espiritual en otra, se opera la transfiguración (*Verklärung*) de la precedente: "Por eso, la aparición de las configuraciones espirituales cae en el tiempo" [154] (182). La historia del mundo es, pues, esencialmente "la explicación (*die Auslegung*) del Espíritu en el tiempo, del mismo modo que la Idea se manifiesta en el espacio como Naturaleza" [154] (182). Pero una analogía entre el Espíritu y la Naturaleza viene a dialectizar esta oposición simple. Las configuraciones espirituales tienen una *perennidad* análoga a la *permanencia* de las especies. A primera vista, la permanencia parece ignorar el trabajo de lo negativo: "Donde la nada no interviene en algo, decimos que ésta dura" [153] (181). En realidad, la perennidad integra el trabajo de lo negativo, gracias al carácter *acumulativo* del cambio histórico. Las "etapas" de la historia del mundo son, en este sentido, lo análogo, en el plano de la historia, de la permanencia de las especies naturales; pero su estructura temporal difiere en que los pueblos pasan, mientras que sus creaciones "*subsisten*" (*fortbestehen*) [154] (183). La sucesión de estas configuraciones, a su vez, puede elevarse a la eternidad porque la perennidad alcanzada por cada nivel, pese a —y gracias a— la inquietud de la vida, es recogida en una perennidad superior, que es la *profundidad presente* del Espíritu. No se insistirá nunca lo suficiente sobre el carácter cualitativo de esta perennidad, en oposición al carácter cuantitativo del tiempo cronológico [155] (184). La proposición lapidaria de la primera redacción de las *Lecciones*: "La historia del mundo representa (*darstellt*) las etapas (*Stufengang*) del desarrollo del principio cuyo contenido es la conciencia de la libertad" [155] (184); esta fórmula bien acuñada resume las diferencias y las analogías entre el curso de la Naturaleza y el curso de la historia del mundo. El *Stufengang* no es una sucesión cronológica, sino un desarrollo que, al mismo tiempo, es un envolverse sobre sí mismo, una formulación, un autor retorno. *La identidad entre la formulación y el autor retorno es el eterno presente*. Sólo en una interpretación puramente cuantitativa de la sucesión de los niveles históricos el proceso parece infinito y el progreso parece no alcanzar nunca su

término eternamente distante. En la interpretación cualitativa de la perennidad de los niveles y de su curso, el autor retorna no se deja disipar en el mal infinito del progreso sin fin.

Con este espíritu se debe leer el último párrafo de *La Razón en la historia*, en la edición Hoffmeister: "Lo que el Espíritu es ahora, lo era desde siempre [...]; el Espíritu lleva en sí todos los grados de evolución del pasado, y la vida del Espíritu en la historia consiste en un ciclo de grados, que, por una parte, existen en la actualidad; por otra, han existido bajo una forma pasada [...] Los momentos que el Espíritu parece haber dejado tras de sí, los posee siempre en su actual profundidad. De la misma manera en que ha pasado por sus momentos en la historia, así debe pasarlos en el presente, en su propio concepto" [183] (215).

Por eso es inessential la oposición entre el pasado como lo que ya no es y el futuro abierto. La diferencia está entre el pasado muerto y el pasado vivo, este último en dependencia de lo esencial. Si nuestra preocupación como historiadores nos lleva hacia un pasado cumplido y un presente transitorio, nuestra preocupación como filósofos nos lleva hacia lo que no es ni pasado ni futuro, hacia lo que es, hacia lo que posee una existencia eterna. Por tanto, si Hegel se limita al pasado, como el historiador no filósofo, y rechaza toda predicción y toda profecía, es porque anula los tiempos verbales —como lo hacían el Parménides del *Poema* y el Platón del *Timeo*— en el "es" filosófico. Es cierto que la realización de la libertad por sí misma, que exige un "desarrollo", no puede ignorar el *era* y el *es* del historiador; pero sólo para discernir en ellos los signos del *es* filosófico. En esta medida, y teniendo en cuenta esta reserva, la historia filosófica reviste los rasgos de una retrodicción. Es cierto que, en la filosofía de la historia, como en la del derecho, la filosofía llega demasiado tarde. Pero, para el filósofo, lo que cuenta del pasado son los signos de madurez, en los que refulge una claridad meridiana sobre lo esencial. La apuesta de Hegel es que se ha acumulado suficiente sentido hasta nosotros como para descifrar en él el fin último del mundo, en su relación con los medios y con el material que garantizan su efectación.

Antes de someter a crítica la tesis hegeliana del tiempo histórico, midamos el alcance de la discusión en torno a los análisis realizados en los capítulos anteriores.

Ante todo, la filosofía hegeliana del tiempo parece hacer justicia a la significancia de la huella: ¿no es el *Stufengang* la huella de la

Razón en la historia? Finalmente, no es el caso: la asunción del tiempo histórico en el eterno presente conduce más bien al rechazo del carácter *insuperable* de la significancia de la huella. Esta significancia –recordamos– consistía en que *la huella significa sin mostrar*. Con Hegel es abolida esta restricción. Subsistir en el presente es, para el pasado, permanecer. Y permanecer es descansar en el presente eterno del pensamiento especulativo.

Lo mismo sucede con el problema planteado por la dimensión pasada del pasado. La filosofía hegeliana está, sin duda, plenamente justificada cuando denuncia la abstracción de la noción de pasado *en cuanto tal*. Pero disuelve, más que resuelve, el problema de la *relación* del pasado histórico con el presente. Después de todo, al conservar lo más posible de lo Otro, ¿no se trata de afirmar la victoria final de lo Mismo? Desaparece así cualquier razón para recurrir al “gran género” de lo Análogo, porque la relación misma de *representancia* es la que ha perdido toda razón de ser, al igual que la noción de huella, que le es conexas.

2. *La imposible mediación total*

Hay que reconocer que es imposible una crítica de Hegel que no sea la simple expresión de nuestra incredulidad respecto a la proposición principal: “La única idea que aporta la filosofía es la simple idea de la Razón –la idea de que la Razón gobierna el mundo y que, por consiguiente, la historia universal se ha desarrollado también racionalmente.” Credo filosófico donde la astucia de la razón no es más que el doblete apologético, y el *Stufengang*, la proyección temporal. Sí, la honradez intelectual exige reconocer que, para nosotros, la pérdida de credibilidad de la filosofía hegeliana de la historia tiene la significación de un *acontecimiento de pensamiento*, del que no podemos decir que lo hemos producido ni tampoco que nos ha sucedido simplemente, del que no sabemos si señala una catástrofe que no ha terminado de herirnos, o una liberación de la que no osamos gloriarnos. La *salida* del hegelianismo –sea por la vía de Kierkegaard, por la de Feuerbach y de Marx, o por la de la Escuela histórica alemana, para no hablar de Nietzsche del que nos ocuparemos en el próximo capítulo– parece, *a posteriori*, como una especie de origen; quiero decir: este éxodo está tan íntimamente vinculado a nuestra manera de interrogar que no podemos ya legitimarlo

con cualquier razón más elevada que la que da título a *Razón en la historia*, que no podemos saltar por encima de nuestra sombra.

Para una historia de las ideas, el desmoronamiento increíblemente rápido del hegelianismo, en cuanto pensamiento dominante, es un hecho análogo a un terremoto. Que esto haya sucedido así, no constituye ciertamente una prueba. Sobre todo, si examinamos las razones alegadas por los adversarios, éstas que han podido más que la filosofía hegeliana, y que aparecen hoy, dentro de una exégesis más cuidadosa de los textos hegelianos, como un monumento de incompreensión y de mala fe. La paradoja es que no tomamos conciencia del carácter singular del acontecimiento de pensamiento que constituye la pérdida de credibilidad del pensamiento hegeliano más que denunciando las disposiciones de sentido que han facilitado la eliminación de Hegel.¹⁰

¹⁰ Olvidemos los argumentos políticos que denuncian en Hegel un apologeta del Estado represivo, incluso un sostenedor del totalitarismo. Éric Weil ha hecho justicia de estos argumentos en lo que concierne a la relación de Hegel con los estados contemporáneos: "Prusia es un Estado avanzado, si se compara con la Francia de la Restauración o con la Inglaterra de antes de la Reforma de 1832, o con la Austria de Metternich" (*Hegel et l'État*, París, J. Vrin, 1950, p. 19). Más radicalmente "Hegel ha justificado el Estado nacional y soberano como el físico justifica la tormenta" (*ibid.*, p. 78). Y tampoco nos detengamos en el prejuicio aún más tenaz según el cual Hegel habría podido creer que la historia había llegado a su término al ser totalmente comprendida en la filosofía hegeliana: los indicios de inconclusión de la historia del Estado son bastante numerosos y bastante claros, en el propio Hegel, como para impedir que se le atribuya tal creencia. Ningún Estado real ha alcanzado en su plenitud el sentido que Hegel descifra sólo en su germen y en sus formas incoherentes. Así, en los *Principios de la filosofía del derecho*, § 330-340, la filosofía de la historia ocupa precisamente esta zona del *derecho sin ley*, del que la filosofía del derecho no puede hablar más que en el lenguaje kantiano del *proyecto de paz perpetua* (§ 333). El *Stufengang* de los espíritus de un pueblo ocupa el lugar del derecho internacional, sin llegar aún a la madurez en la esfera del derecho real. En este sentido, la filosofía de la historia cubre un terreno dejado vacante por el desarrollo del derecho. En cambio, la filosofía del derecho —que sería capaz de colmar en su propia esfera la inconclusión indicada por la filosofía de la historia— podría corregir en un punto esencial la filosofía de la historia: en efecto, no es seguro que la época que veiese el establecimiento del derecho entre las naciones fuese la de los grandes hombres históricos, al menos de los héroes nacionales en tiempo de paz así como en tiempo de guerra (Éric Weil, *op. cit.*, pp. 81-84). Sea lo que fuere de estos futuros desarrollos del derecho, lo cierto es que corresponde al Estado convertirse, en el interior, en el Estado de todos, y, en el exterior, en el Estado mundial. La historia pensante no cierra el pasado: no comprende más que lo que ya es acabado: el pasado superado (*Principios de la filosofía del derecho*, § 343). En este sentido, el acabamiento pronunciado por el famoso texto del Prefacio a los *Principios de la filosofía del derecho*

Una crítica digna de Hegel debe medirse con la afirmación central según la cual el filósofo puede acceder no sólo a un presente que, resumiendo el pasado *conocido*, tiene en germen el futuro *anticipado*, sino también a un *eterno presente*, que garantiza la unidad profunda del pasado superado y de las manifestaciones de la vida que ya se anuncian a través de aquellas que comprendemos porque acaban de envejecer.

Es este pasaje —este paso— por el que el *pasado* superado es retenido en el *presente* de cada época, e igualado al *eterno presente* del Espíritu, el que ha parecido imposible de realizar por parte de aquellos sucesores de Hegel que habían tomado ya sus distancias respecto a la obra de Hegel considerada en bloque. ¿Qué es, en efecto, el Espíritu que hace mantener el espíritu de los pueblos y el espíritu del mundo? ¿Es, quizás, el mismo Espíritu que, en la filosofía de la religión, alternativamente exige y rechaza las narraciones y los símbolos del pensamiento figurativo?¹¹ Trasladado al campo de la historia, ¿el Espíritu de la Razón astuta podía tal vez aparecer distinto al de una teología vergonzosa, mientras que Hegel había buscado sin duda hacer de la filosofía una teología secularizada? El hecho es que el espíritu del siglo, desde el final del primer tercio del siglo XIX, había sustituido por todas partes al Espíritu hegeliano, del que no se sabía si era hombre o Dios, por el término “hombre”: humanidad, espíritu humano, cultura humana.

Pero, quizás, el equívoco hegeliano no podía ser denunciado más que al precio de otro equívoco de igual magnitud: ¿no debe el espíritu humano revestirse de todos los atributos del Espíritu para poder presentar la pretensión de haber sacado a los dioses del crisol de su imaginación? ¿Acaso la teología no es más servil, e incluso más vergonzosa, en el humanismo de Feuerbach y su “ser genérico” (*Gattungswesen*)? Estos interrogantes atestiguan que no siempre somos capaces de reconocer nuestras razones para no ser hegelianos en aquellas razones que han prevalecido contra él.

¿Y qué decir, además de la transformación de la misma concien-

no significa más que lo que Éric Weil ha leído en él: “Una forma de la vida ha envejecido” (*Hegel et l'État*, p. 104). Por tanto, otra forma puede elevarse en el horizonte. El presente en el que se deposita todo pasado superado tiene suficiente eficacia como para no terminar nunca de desplegarse en memoria y en anticipación.

¹¹ P. Ricoeur, “Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion”, en *Qu'est ce que Dieu? Philosophie/liturgie, Hommage à l'abbé Daniel Cohn-Lévy de Gibson*, Bruselas, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985, pp. 185-206.

cia histórica, cuando viene, con sus propias razones, al encuentro de la grandeza humana, mediante la conversión humanista del Espíritu hegeliano? Es un hecho que el movimiento de emancipación de la historiografía alemana, que viene desde más allá de Ranke, y contra el que Hegel se había opuesto en vano, no podía más que rechazar, como una intrusión arbitraria del *a priori* en el campo de la investigación histórica, todos los conceptos guía de la historia "especulativa", de la idea de libertad a la de un *Stufengang* del desarrollo. El argumento según el cual lo que es una presuposición para el historiador es una verdad para el filósofo, no era comprendido y menos escuchado. Cuanto más empírica devenía la historia, menos creíble se hacía la historia especulativa. Pero, ¿quién no ve hoy cuán cargada estaba de "ideas" una historiografía que se creía al abrigo de la especulación? ¿En cuántas de estas "ideas" reconocemos hoy los duplicados inconfesados de algún espectro hegeliano, comenzando por los conceptos de espíritu de un pueblo, de cultura, de época, etcétera?¹²

Si estos argumentos antihegelianos ya no nos hablan, ¿de qué está hecho entonces el acontecimiento de pensamiento consuetudinario por la pérdida de credibilidad del credo filosófico hegeliano? Debemos correr el riesgo de *plantearlo* nosotros mismos, en una segunda lectura del texto de Hegel, en el que todas las transiciones se dejan releer como fisuras y todas las superposiciones como disimulos.

Ascendiendo desde el final hasta el comienzo en una lectura regresiva, nuestra sospecha encuentra su primer punto de engarce en la ecuación final entre el *Stufengang der Entwicklung* y el presente eterno. El paso que ya no podemos dar es el que identifica con el eterno presente la capacidad que tiene el presente actual de retener el pasado conocido y de anticipar el futuro dibujado en las tendencias del pasado. La noción misma de historia es abolida por la filosofía, desde el momento en que *el presente, identificado como lo*

¹² Lo más asombroso es el encuentro, en Ranke, de las dos corrientes de la crítica antihegeliana. Por un lado, la astucia de la Razón es denunciada como "una representación sumamente indigna de Dios y de la humanidad" (*eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und Menschheit*) —para el máximo beneficio de una teología de la historia sin filosofía: "Cada época está vinculada inmediatamente a Dios." Por otro lado, el historiador no quiere conocer más que los hechos y espera alcanzar el pasado tal como ha sido, para el máximo provecho de una historiografía igualmente sin filosofía.

efectivo, amula su diferencia con el pasado. Porque la comprensión que la conciencia histórica tiene de sí misma nace precisamente del carácter insuperable de esta diferencia.¹³ Lo que, para nosotros, ha saltado en pedazos es el recubrimiento recíproco de estos tres términos: Espíritu en sí, desarrollo y diferencia, que, juntos, componen el concepto de *Stufengang der Entwicklung*.

Pero si la ecuación entre *desarrollo* y *presente* ya no se mantiene, todas las demás ecuaciones se deshacen en cadena. ¿Cómo podríamos *totalizar* los espíritus de los pueblos en un único espíritu del mundo?¹⁴ En realidad, cuanto más pensamos *Volksgeist*, menos pensamos *Weltgeist*. Es el abismo que el romanticismo ha abierto continuamente al extraer del concepto hegeliano de *Volksgeist* un poderoso argumento en favor de la *diferencia*.

¿Y cómo la sutura habría podido resistir al conjunto de los análisis consagrados al "material" de la efectuación del Espíritu, a saber: el *Estado*, cuya ausencia en el nivel mundial motivaba el paso de la filosofía del derecho a la filosofía de la historia? La historia contemporánea, lejos de haber colmado esta laguna de la filosofía del derecho, la ha acentuado; hemos visto deshacerse, en el siglo xx, la pretensión de Europa de totalizar la historia del mundo; asistimos, incluso, a la descomposición de las herencias que había intentado integrar bajo una única idea rectora. El europeocentrismo murió con el suicidio político de Europa en el curso de la primera guerra mundial, con el desgarramiento ideológico producido por la Revolución de Octubre y con el retroceso de Europa en la escena mundial a causa de la descolonización y del desarrollo desigual —y probablemente antagónico— que opone las naciones industrializadas al resto del mundo. Nos parece ahora que Hegel, aprovechando un momento favorable —un *haïros*— que se ha sustraído a nuestra vista y a nuestra experiencia, había totalizado algunos aspectos eminentes de la historia espiritual de Europa y de su entorno geográfico e histórico, aspectos que, desde entonces, se han descompuesto. Lo que se ha deshe-

¹³ Lo que nos ha resultado increíble está contenido en esta aserción: "El mundo actual, la forma actual del Espíritu, su conciencia de sí, comprende (*begreift*) en sí todos los grados que se manifiestan como antecedentes en la historia. Éstos, es cierto, se han desarrollado sucesivamente y de una manera independiente; pero lo que el Espíritu es, lo fue siempre en sí, y la diferencia proviene únicamente del desarrollo de este 'en sí'" [182] (214).

¹⁴ Ya en el texto de Hegel esta transición era muy débil [59-60] (80-81).

cho es la *sustancia* misma de lo que Hegel había intentado llevar al nivel de concepto. La *diferencia* se ha rebelado contra el *desarrollo*, concebido como *Stufengang*.

La siguiente víctima de esta reacción en cadena es el conglomerado conceptual que Hegel ha colocado bajo el título de *efectuación del Espíritu*. También aquí la descomposición actúa. Por un lado, ya no nos parece satisfecho el *interés* de los individuos, si esta satisfacción no tiene en cuenta el enfoque secundario que se les escapa; ante tantas víctimas y tanto sufrimiento, nos ha resultado intolerable la disociación que nace entre consolación y reconciliación. Por otro lado, la *pasión* de los grandes hombres de la historia ya no nos parece capaz de llevar, por sí sola, como Atlas, el peso del Sentido, por cuanto gracias al distanciamiento de la historia política, son las grandes fuerzas anónimas de la historia política las que captan nuestra atención, nos fascinan y nos inquietan, más que el destino funesto de Alejandro, de César y de Napoleón, y el sacrificio involuntario de sus pasiones sobre el altar de la historia. Al mismo tiempo, todos los componentes que se superponen en el concepto de astucia de la Razón —interés particular, pasiones de los grandes hombres históricos, interés superior del Estado, espíritu de los pueblos y espíritu del mundo— se disocian y se nos presentan hoy como los *membra disjecta* de una imposible totalización. Incluso la expresión “astucia de la Razón” deja de intrigarlos. Más bien acabaría por resultar repugnante, como el golpe fallido de un mago fabuloso.

Retrocediendo aún más en el texto hegeliano, lo que nos parece bastante problemático es el proyecto mismo de componer una historia *filosófica* del mundo que sea definida por “la efectuación del Espíritu en la historia”. Prescindamos de nuestras reservas sobre el término Espíritu (espíritu en sí, espíritu de los pueblos, espíritu del mundo), de nuestro desconocimiento de su *objetivo realizador* —ya contenido en la “determinación abstracta” de la razón en la historia—, de la injusticia de la mayoría de nuestras críticas; lo que hemos abandonado es el proyecto mismo. Ya no buscamos la fórmula sobre cuya base podría pensarse la historia del mundo como totalidad efectuada, aunque esta efectuación sea considerada como incoativa, incluso reducida al estado de germen; ni siquiera estamos seguros de que la idea de libertad sea el punto focal de esta efectuación, sobre todo si se subraya principalmente la efectuación *política* de la libertad. Y aunque ésta se dejara tomar como hilo conductor, no estamos seguros de que

sus encarnaciones históricas formen una *Stufenfolge*, más que un despliegue arborescente en el que la diferencia sigue prevaleciendo sobre la identidad. Quizás, entre todas las aspiraciones de los pueblos a la libertad, no hay más que un parecido de familia, esa *family resemblance* que Wittgenstein quería acreditar a los conceptos filosóficos menos desacreditados. Porque el proyecto mismo de *totalización* marca la ruptura entre la filosofía de la historia y cualquier modelo de comprensión, por muy emparentado que se quiera ver con la idea de narración y de construcción de la trama. Pese a la seducción de la idea, la astucia de la Razón no es la *peripetera* que englobaría todos los lances de la historia, porque la efectuación de la libertad no puede considerarse como la trama de todas las tramas. La salida del hegelianismo significa la renuncia a descifrar la trama suprema.

Comprendemos mejor ahora en qué sentido el éxodo fuera del hegelianismo puede llamarse un *acontecimiento* de pensamiento. Este acontecimiento no afecta a la historia en el sentido de la historiografía, sino a la comprensión que la conciencia histórica tiene de sí misma, su autocomprensión. En este sentido, se inscribe en la hermenéutica de la conciencia histórica. Este acontecimiento es, a su vez, un fenómeno hermenéutico. Reconocer que la comprensión que la conciencia histórica tiene de sí misma puede ser así afectada por acontecimientos de los que, una vez más, no podemos decir si los hemos producido o si nos suceden simplemente, es reconocer la finitud del acto filosófico en el que consiste la comprensión que la conciencia histórica tiene de sí por sí misma. Esta finitud de la interpretación implica que todo pensamiento pensante tiene sus presuposiciones que no domina y que se convierten, a su vez, en situaciones desde las que pensamos, sin poderlas pensar por sí mismas. Por consiguiente, abandonando el hegelianismo, es preciso atreverse a decir que la consideración *pensante* de la historia intentada por Hegel era, a su vez, un fenómeno hermenéutico, una operación interpretadora, sometida a la misma condición de finitud.

Pero caracterizar el hegelianismo como un acontecimiento de pensamiento dependiente de la condición *finita* de la comprensión de la conciencia histórica por sí misma, no constituye un argumento contra Hegel. Atestigua simplemente que no pensamos ya según Hegel, sino después de Hegel. De hecho, ¿qué lector de Hegel, una vez que ha sido seducido como nosotros por su poder

de pensamiento, no sentiría el abandono de Hegel como un herida que, a diferencia de las heridas del Espíritu absoluto, no se cura? A este lector, si no quiere ceder a las debilidades de la nostalgia, hay que desearle el valor de la preparación del luto.¹⁵

¹⁵ Mi postura, en este capítulo, está próxima a la de H.G. Gadamer. Éste no duda en comenzar la segunda parte de su gran libro *Vérité et méthode* con esta sorprendente declaración: "Si reconocemos como tarea nuestra la exigencia de seguir a Hegel más que a Schleiermacher, la historia de la hermenéutica debe repensarse en términos nuevos" [162]; véase igualmente [324-325] (185). Para Gadamer, sólo se refuta a Hegel empleando argumentos que reproduzcan momentos reconocidos y superados de su empresa especulariva [325] (186). Más aún, contra falsas interpretaciones y débiles retuciones, es preciso "preservar la verdad del pensamiento hegeliano" (*ibid.*). Por consiguiente, cuando Gadamer escribe: "'Ser histórico' significa no poder nunca resolverse totalmente en autotransparencia" (*Geschichtlichsein heisst nie im Sich-müssen-aufgehen*) [285] (142), abandona a Hegel antes de vencerlo por medio de la crítica. "El punto de Arquímedes que permitía sacar de sus casillas a la filosofía hegeliana no puede encontrarse nunca en la reflexión" [326] (188). Sale del "círculo mágico" mediante una confesión que posee la fuerza de una renuncia. A lo que renuncia es a la idea misma de una "mediación (*Vermittlung*) absoluta entre historia y verdad" [324] (185).

7. HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Abandonado Hegel, ¿se puede aún pretender *pensar* la historia y el tiempo de la historia? La respuesta sería negativa si la idea de una "mediación total" agotase el campo del *pensar*. Queda otro camino, el de la *mediación* abierta, inacabada, *imperfecta*: una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado, la vivencia del presente, sin *Aufhebung* en una totalidad en la que coincidirían la razón de la historia y su efectividad.

Las páginas que siguen intentan explorar esta vía. Las inaugura una decisión estratégica.

Al renunciar a acometer de frente el problema de la realidad huidiza del pasado tal como ha sido, hay que invertir el orden de los problemas y partir del *proyecto de la historia*, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente. Respecto a la realidad del pasado, apenas se puede superar, en la perspectiva directa de lo que fue, el juego precedente de las perspectivas rotas entre la reafectación en lo Mismo, el reconocimiento de Alteridad y la asunción de lo Análogo. Para ir más lejos, hay que tomar el problema por el otro extremo, y explorar la idea de que estas perspectivas rotas puedan encontrar una especie de unidad plural, si las reunimos bajo la idea de una recepción del pasado, llevada hasta la de un *ser-marcado* por el pasado. Pero esta idea sólo toma fuerza y sentido opuesta a la de *hacer* la historia. Pues ser marcado es también una categoría del hacer. Hasta la idea de tradición —que incluye ya una auténtica tensión entre perspectiva sobre el pasado y perspectiva del presente, y así ahonda la distancia temporal mientras la supera— no se deja pensar como sola ni como primera, pese a su innegable capacidad mediadora, sino gracias a la perspectiva de la historia por hacer a la que remite. Finalmente, la idea de presente histórico, que, al menos en una primera aproximación, parece destronada de la función inaugural que tenía en Agustín y en Husserl, recibirá, por el contrario, un lustre nuevo de su posición terminal dentro del juego de las perspectivas cruzadas: nada dice que el pre-

sente se reduzca a la presencia. ¿Por qué en el tránsito del futuro al pasado, el presente no sería el tiempo de la iniciativa, el tiempo en el que el peso de la historia ya hecha es depuesto, suspendido, interrumpido, y en el que el sueño de la historia todavía por hacer es traspuesto en decisión responsable?

Es, pues, en la dimensión del obrar (y del padecer, que es su corolario) donde el pensamiento de la historia entrecruza sus perspectivas, bajo el horizonte de la idea de *mediación imperfecta*.

1. *El futuro y su pasado*

La ventaja inmediata del cambio de estrategia es la de suprimir la abstracción más tenaz que ha afectado a nuestros intentos por delimitar la "realidad" del pasado, la abstracción del pasado en cuanto pasado. Ésta resulta del olvido del juego complejo de intersignificaciones que se ejerce entre nuestras esperas dirigidas hacia el futuro y nuestras interpretaciones orientadas hacia el pasado.

Para combatir tal olvido, propongo adoptar como hilo conductor de todos los análisis que siguen la polaridad introducida por Reinhart Koselleck entre dos categorías: la de *espacio de experiencia* y la de *horizonte de espera*.¹

Le elección de estos términos me parece muy atinada y particularmente luminosa, teniendo en cuenta una hermenéutica del tiempo histórico. ¿Por qué, en efecto, hablar de espacio de experiencia más que de persistencia del pasado en el presente, pese al parentesco de las nociones?² Por una parte, el término alemán *Er-*

¹ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979. ¿De qué disciplinas dependen estas dos categorías históricas? Para Reinhart Koselleck, son dos conceptos-guía, que incumben a una empresa bien definida, la de una *semántica conceptual* aplicada a la terminología de la historia y del tiempo de la historia. En tanto *semántica*, esta disciplina se aplica al sentido de las palabras y de los textos, más que a los estados de cosas y a los procesos propios de una *historia social*. En tanto *semántica conceptual*, tiende a extraer las *significaciones* de las palabras clave, como "historia", "progreso", "crisis", etc., que mantienen una doble relación de *indicadores* y de *factores* de cambio con la historia social. En la medida en que, efectivamente estas palabras clave llevan al lenguaje los cambios profundos cuya teoría es creada por la historia social, el hecho mismo de acceder al plano lingüístico contribuye a producir, difundir y reforzar las transformaciones sociales que denominan. Esta doble relación de la historia conceptual con la historia social sólo aparece cuando se otorga a la semántica la autonomía de una disciplina distinta.

² "La experiencia es el pasado reciente (*Gegenwärtige Vergangenheit*) cuyos aconte-

fahrung presenta una notable amplitud: ya se trate de experiencia privada o de experiencia transmitida por las generaciones anteriores o por las instituciones actuales, se trata siempre de una extrañidad superada, de una adquisición convertida en un *habitus*.³ Por otra, el término espacio evoca posibilidades de recorrido según múltiples itinerarios y, sobre todo, de reunión y de estratificación dentro de una estructura de muchas capas que sustrae el pasado, así acumulado, a la simple cronología.

En cuanto a la expresión *horizonte de espera*, no podía estar mejor escogida. Por una parte, el término "espera" es lo bastante amplio como para incluir la esperanza y el temor, el deseo y el querer, la preocupación, el cálculo racional, la curiosidad, en una palabra, todas las manifestaciones privadas o comunes que miran al futuro; al igual que la experiencia, la espera relativa al futuro está inscrita en el presente; es el *futuro-hecho-presente* (*vergegenwärtigte Zukunft*), dirigido hacia el no-todavía. Si, por otro lado, se habla aquí de horizonte más que de espacio, es para señalar tanto el poder de despliegue como de superación que se vincula a la espera. Así, se subraya la ausencia de simetría entre espacio de experiencia y horizonte de espera. La oposición entre reunión y despliegue lo deja entender perfectamente: la experiencia tiende a la integración; la espera a la fragmentación de las perspectivas: "*Gehegte Erwartungen sind überholbar, gemachte Erfahrungen werden gesammelt*" (p. 357). En este sentido, la espera no se deja derivar de la experiencia: "El espacio de experiencia no basta nunca para determinar un horizonte de espera" (p. 359). A la inversa, no existe sorpresa divina para aquel cuyo bagaje de experiencia es muy ligero; no sabría descartar otra cosa. Así, espacio de experiencia y horizonte de espera hacen algo más que oponerse polarmente; se condicionan mutuamente: "Una estructura temporal de la experiencia es no poder estar unida sin espera retroactiva" (p. 358).

Antes de tematizar por turno estas dos expresiones, conviene recordar, bajo la guía de Koselleck, algunos de los principales cambios ocurridos en el vocabulario de la historia en la segunda mitad del siglo XVIII alemán. Las nuevas significaciones, a menudo atribui-

cimientos han sido incorporados (*erlebt*) y pueden ser entregados al recuerdo" (p. 354).

³ R. Koselleck remite a H.G. Gadamer, en *Verità et método* (trad. al francés, pp. 329), para el sentido pleno del término *Erfahrung* y sus implicaciones para el pensamiento de la historia (*op. cit.*, p. 355, n. 4).

das a términos antiguos, posteriormente servirán para identificar a fondo la articulación de la nueva experiencia histórica, marcada por una nueva relación entre espacio de experiencia y horizonte de espera.

El término *Geschichte* se encuentra en el centro de esta red conceptual en movimiento. Así, en alemán, vemos que el término *Historie* cede el puesto al término *Geschichte*, en la doble acepción de una serie de acontecimientos que se están produciendo y de la relación de las acciones hechas o sufridas; en otras palabras, en el doble sentido de historia efectiva y de historia dicha. *Geschichte* implica precisamente la relación entre la serie de los acontecimientos y la de las narraciones. En la historia-narración, la historia-acontecimiento accede al "saber de sí misma", según la expresión de Droysen, referida por Reinhart Koselleck.⁴ Pero, para que esta convergencia entre los dos sentidos se realice, ha sido necesario que accedan juntos a la unidad de un todo: es un único curso de acontecimientos, en su encadenamiento universal, el que se deja decir dentro de una historia también ella deliberadamente elevada a la categoría de un singular colectivo. Por encima de las historias, dice Droysen, está la historia. El término "historia" puede figurar ya sin el complemento de un genitivo. Las historias de... se han convertido en la historia a secas. En el plano de la narración, esta historia pregonaba la *unidad épica* que corresponde a la única epopeya que escriben los hombres.⁵ Para que la suma de las historias singulares se convierta en la historia, es necesario que la propia historia se convierta en *Weltgeschichte*, por lo tanto, que de agregado se convierta en sistema. En cambio, la unidad épica de la narración ha podido llevar el lenguaje a una reunión, a una conexión de los propios acontecimientos, que les confiere su propia unidad épica. Más que

⁴ J. C. Droysen, *Historik*, R. Hübner ed., Munch y Berlín, 1913: "La convergencia entre la historia en cuanto acontecimiento y la historia en cuanto representación (*Darstellung*) ha preparado en el plano de la lengua un guo trascendental que ha conducido a la filosofía de la historia del idealismo" (citado por R. Koselleck, *op. cit.*, p. 48)

⁵ Dejo a un lado las relaciones entre *Historik* y *Poetik*, suscitadas por esta cualidad épica que reviste la historia narrada. Koselleck ve muy próximas las expresiones "historia" y "novela" entre 1690 y 1750, no para intravalorar la historia, sino para elevar las pretensiones de verdad de la novela. Recíprocamente, Leibniz puede hablar de la historia como de la "novela" de Dios. Kant toma metafóricamente el término "novela" en su *Histoire d'un point de vue cosmopolitique* (Novena proposición), para expresar la unidad inteligible de la historia general.

una coherencia interna, lo que los historiadores contemporáneos del romanticismo filosófico descubren en la historia que se hace, es un poder —una *Macht*— que la impele, según un plan más o menos secreto, dejando o haciendo al hombre responsable de su emergencia. Es así como otros singulares colectivos surgen al lado de la historia: *la Libertad, la Justicia, el Progreso, la Revolución*. En este sentido, la Revolución francesa ha servido como reveladora de un proceso anterior que, al mismo tiempo, ella acelera.

Apenas se puede discutir que la idea de progreso es la que ha servido de vínculo entre las dos acepciones de la historia: si la historia efectiva tiene un curso *sensato*, entonces el relato que hacemos de ella puede pretender identificarse con este sentido que es el de la historia misma. Así, la emergencia del concepto de historia como singular colectivo es una de las condiciones gracias a las cuales se ha podido constituir la noción de historia universal, de la que nos hemos ocupado en el capítulo anterior. No volveré sobre la problemática de totalización o de mediación total que se ha injertado en el saber de la historia como un todo único. Examinaré, más bien, los dos rasgos de este singular colectivo que suscitan una *variación*, significativa en la relación del futuro con el pasado.

Tres temas destacan en los esmerados análisis semánticos de Koselleck. En primer lugar, la creencia de que la época presente abre sobre el futuro la perspectiva de una *novedad* sin precedentes; después, la creencia de que el cambio hacia lo mejor se acelera; finalmente, la creencia de que los hombres cada vez son más capaces de *hacer* su historia. Tiempo nuevo, aceleración del progreso, disponibilidad de la historia: estos tres temas han contribuido al despliegue de un nuevo horizonte de espera que, por acción retroactiva, ha transformado el espacio de experiencia en el que se han depositado las adquisiciones del pasado.

1. La idea de tiempo nuevo se ha inscrito en la expresión alemana de *neue Zeit*,⁶ que precede en un siglo al término *Neuzeit*, el cual, desde alrededor de 1870, designa a los tiempos modernos. Esta última expresión, aislada del contexto de su formación semántica, parece pertenecer sólo al vocabulario de la *periodización*, que a su vez se remonta a la antigua clasificación de las “edades” según los metales, según la ley y la gracia, o según la visión apocalíptica de la sucesión de los imperios, a la que el Libro de Daniel había dado

⁶ R. Koselleck considera la expresión más enfática aún que la de *neuerste Zeit* (*op. cit.*, p. 319).

una fuerza impresionante. Se puede también discernir en la idea de tiempo nuevo un efecto de reestructuración del término de Edad Media que, desde el Renacimiento y la Reforma, no abarca ya la totalidad de los tiempos entre la epifanía y la parusía, sino que tiende a designar un período limitado y, sobre todo, pasado. Es precisamente la historia conceptual la que proporciona la clave de este rechazo de la Edad Media entendida como un pasado de tinieblas. La expresión *Neuzeit* no se ha impuesto según una acepción trivial, para la cual cada momento presente es nuevo, sino según un sentido en el que una cualidad nueva del tiempo se manifiesta, fruto de una relación nueva con el futuro. Es importante que sea el tiempo mismo el que sea declarado nuevo. El tiempo ya no es sólo forma neutra, sino fuerza de una historia.⁷ Los "siglos" mismos ya no designan sólo unidades cronológicas, sino épocas. El *Zeitgeist* no está lejos: la unicidad de cada edad y la irreversibilidad de su sucesión se inscriben en la trayectoria del progreso. El presente, en lo sucesivo, es percibido como un tiempo de transición entre las tinieblas del pasado y las luces del futuro. Pero sólo un cambio de relación entre horizonte de espera y espacio de experiencia explica esta transformación semántica. Fuera de esta relación, el presente es indiscernible. Su sentido de novedad proviene del reflejo sobre el de la claridad del futuro esperado. El presente no es nunca nuevo, en un sentido estricto, sino sólo en la medida en que creemos que *abre* tiempos nuevos.⁸

⁷ "El tiempo es dinamizado por la fuerza de la historia misma" (*op. cit.*, p. 321). R. Koselleck subraya la proliferación, entre 1770 y 1830, de expresiones compuestas (*Zeit-Abchnitt, -Anschauung, -Ansicht, -Aufgabe*, etc.) que valorizan el tiempo en función de sus calificaciones históricas. De este florilegio, *Zeitgeist* es como el epítome (*op. cit.*, p. 337).

⁸ La idea de un tiempo nuevo, de la que ha surgido la nuestra de modernidad, adquiere todo su relieve si se la opone a los dos *topoi* del pensamiento histórico anterior, que impidieron el surgimiento de esta idea. Se destaca, en primer lugar, sobre el fondo abyecto de las *escatologías políticas*, cuyas manifestaciones, según Koselleck, llegaron hasta el siglo XVI. Colocada en el horizonte del fin del mundo, la diferencia temporal entre los acontecimientos del pasado y los del presente es inessential. Más aún, al ser todos estos acontecimientos, por diversas razones, "figuras" anticipadas del fin, circulan, entre estos acontecimientos, relaciones de simbolización analógica que prevalecen en cuanto a la densidad de significaciones sobre las relaciones cronológicas. Otro contraste hace comprender el cambio en el horizonte de espera al que debemos la postura moderna sobre el problema de la relación del futuro con el pasado: concierne a un *topos* famoso, más tenaz que las *escatologías políticas*, designado con el *exergo*: *historia magistra vitae* (R. Koselleck, "*Historia magistra vitae*" *Über*

2. Tiempo nuevo, por lo tanto también es tiempo *acelerado*. Este tema de la aceleración parece muy ligado a la idea de progreso. Porque el tiempo se acelera, advertimos el mejoramiento del género humano. Correlativamente, se reduce de forma sensible el espacio de experiencia cubierto por las adquisiciones de la tradición, y se debilita la autoridad de estas adquisiciones.⁹ Y, por contraste con esa aceleración asumida, es que pueden ser enunciadas las expresiones de reacción, retraso, supervivencias, que tienen todavía su lugar en la frascología contemporánea, no sin conferir un acento dramático a la creencia en la aceleración del tiempo, aunque ésta se vea amenazada por el sempiterno renacimiento de la hidra de la reacción —lo que da al estado paradisiaco esperado el carácter de un “futuro sin futuro” (Reinhart Koselleck, p. 35), equivalente a la maldad infinita hegeliana. Es, sin duda, la conjunción entre el sentido de la novedad de los tiempos modernos y el de la aceleración del progreso lo que ha permitido al término revolución, antes reservado al movimiento de los astros —como se ve en el título de la famosa obra de Copérnico *De Revolutionibus orbium caelestium*, de 1543—, significar otra cosa distinta de los trastornos desordenados que afligen al quehacer humano, incluso de los reveses ejemplares de fortuna o sus enojosas alternancias de cambios y de restauraciones. Ahora se llama revoluciones a los levantamientos que ya no pueden catalogarse como civiles, pero que son prueba, por su esta-

die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, *op. cit.*, pp. 38-66) Reducidas a una colección de ejemplos, las historias del pasado son despojadas de la temporalidad original que las diferencia; son sólo la ocasión de una apropiación educativa que las actualiza en el presente. A este precio, los ejemplos se convierten en enseñanzas, en monumentos. Por su perennidad, son a la vez el síntoma y la garantía de la continuidad entre el pasado y el futuro. A la inversa de esta neutralización del tiempo histórico mediante la función magistral de los *exempla*, de alguna forma la convicción de vivir en tiempos nuevos ha “temporalizado la historia” (pp. 19-58). En cambio, el pasado, privado de su ejemplaridad, es arrojado fuera del espacio de experiencia, a las tinieblas de lo acabado.

⁹ Koselleck cita un texto de Lessing en *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 90, en el que no sólo se constata la aceleración, sino que se desea y se quiere (*op. cit.*, p. 34; igualmente, p. 63, n. 78). Y estas palabras de Robespierre: “Ha llegado el momento de asignarlo a sus verdaderos destinos; los progresos de la razón humana han preparado esta gran revolución, y a vosotros se os ha impuesto especialmente el deber de acelerarla” (*Oeuvres complètes*, t. IX, p. 195, citado por R. Koselleck, *op. cit.*, p. 64, n. 78). Kant se hace eco en la *Paix perpétuelle*: ésta no es una idea vacía, “porque los tiempos en los que semejantes progresos se producen devienen felizmente siempre más cortos” (*ibid.*).

lido repentino, de la revolución general en la que el mundo civilizado ha entrado. Es esta revolución la que hay que acelerar y cuya marcha es importante regular. El término revolución testimonia, en lo sucesivo, la apertura de un horizonte de expectación.

3. Que la historia esté *por hacer*, y que pueda ser *hecha*, constituye el tercer componente de lo que Koselleck llama la "temporalización de la historia". Se perfilaba ya tras el tema de la aceleración y de su corolario, la revolución. Recordamos las palabras de Kant en *El conflicto de las facultades*: "Cuando el propio profeta hace e instituye los acontecimientos que ha predicho con antelación." Si, en efecto, un futuro nuevo es abierto por los tiempos nuevos, podemos doblegarlo a nuestros planes: podemos *hacer* la historia. Y si el progreso puede ser acelerado, esto significa que podemos apresurar su curso y luchar contra lo que lo retrasa, reacción y supervivencias negativas.¹⁰

La idea de que la historia está sometida al hacer humano es la más nueva y —lo diremos más adelante— la más frágil de las tres ideas que señalan la nueva percepción del horizonte de espera. De imperativa, la disponibilidad de la historia deviene optativa, incluso se convierte en un indicativo futuro. Este deslizamiento de sentido ha sido facilitado por la insistencia del propio Kant y de los pensadores próximos a él en discernir los "signos" que, desde ahora, *autentican* la exigencia de la tarea y *alientan* los esfuerzos del presente. Tal manera de justificar un deber mostrando los comienzos de su ejecución es característica de la retórica del progreso, que tiene su culminación en la expresión "hacer historia". La humanidad se convierte en sujeto de sí misma, diciéndose. Narración y cosa narrada pueden nuevamente coincidir, y las dos expresiones: "hacer la historia" y "hacer historia" pueden identificarse. El hacer y el narrar se han convertido en el haz y el envés de un proceso único.¹¹

Acabamos de interpretar la dialéctica entre horizonte de espera y espacio de experiencia siguiendo el hilo conductor de tres *topoi* —tiempos nuevos, aceleración de la historia, dominio de la historia—

¹⁰ Al mismo tiempo, son trastocados los dos esquemas anteriores; del futuro proyectado y deseado nacen las verdaderas escatologías, que se llaman utopías, son ellas las que dibujan, gracias al hacer humano, el horizonte de espera; son ellas las que dan las verdaderas lecciones de la historia: aquellas que el futuro enseña, puesto en nuestras manos. El poder de la historia, en lugar de aplastarnos, nos exalta, pues es obra nuestra, incluso en el desconocimiento de nuestro hacer.

¹¹ R. Koselleck, "Über die Verfügbarkeit der Geschichte", *op. cit.*, pp. 260-277. La otra expresión importante es la de *Machbarkeit der Geschichte* (*ibid.*).

que caracterizan, en líneas generales, la filosofía del Iluminismo. En efecto, parece difícil separar la discusión sobre los constituyentes del pensamiento histórico de una consideración propiamente histórica concerniente al auge y al declive de *topoi* determinados. Se plantea el problema del grado de dependencia de las categorías maestras de horizonte de espera y de espacio de experiencia respecto a los *topoi* promovidos por los pensadores del Iluminismo que han servido hasta ahora para ilustrarlos. No eludiremos la dificultad. Digamos, antes, el declive de estos tres *topoi* en este final del siglo XX.

La idea de tiempos nuevos nos parece sospechosa por diversos motivos: en primer lugar, nos parece ligada a la ilusión del *origen*.¹² Las discordancias entre los ritmos temporales de los diversos componentes del fenómeno social global hacen muy difíciles de caracterizar de modo general a una época como ruptura y como origen. Galileo, para el Husserl de la *Krisis*, es un origen sin parangón con la Revolución francesa, porque Husserl considera al trascendentalismo y al objetivismo como una batalla de gigantes. Más seriamente, después de la reinterpretación del Iluminismo por parte de Adorno y de Horkheimer, podemos dudar de que esta época haya sido, bajo todos los puntos de vista, el alba del progreso que tanto se ha celebrado: el triunfo de la razón instrumental, el impulso dado a las hegemonías racionalizadoras en nombre del universalismo, la represión de las diferencias ligadas a estas pretensiones prometidas son los estigmas, visibles para todos, de esos tiempos, cargados de promesas de liberación en tantos aspectos.

En cuanto a la aceleración de la marcha hacia el progreso, apenas creemos ya en ella, aunque podamos hablar, con razón, de aceleración de numerosos *cambios* históricos. Pero demasiados desastres recientes o desórdenes en curso nos hacen dudar de que los plazos que nos separan de tiempos *mejores* se acorten. El propio Reinhart Koselleck subraya cómo la época moderna se caracteriza no sólo por una restricción del espacio de experiencia —que hace que el pasado parezca cada vez más lejano a medida que parece más transcurrido—, sino también por una desviación creciente entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera. ¿No

• ¹² Recordamos la observación de François Furet en *Penser la Révolution française*: "La revolución francesa no es una transición; es un origen y un fantasma de origen. Lo que hay de único en ella constituye su interés histórico; y es este "único" lo que se ha hecho universal: la primera experiencia de la democracia" (p. 109).

vemos retroceder hacia un futuro cada vez más lejano e incierto la realización de nuestro sueño de una humanidad reconciliada? La tarea que, para nuestros antepasados, prescribía la marcha al dibujar el camino, se transforma en utopía, o mejor en ucronía, pues el horizonte de espera retrocede más aprisa de lo que avanzamos. Cuando la espera ya no puede fijarse en un porvenir *determinado*, jalonado de etapas *visibles*, el propio presente se encuentra desgarrado entre dos huidas: la de un pasado superado y la de un último que no suscita ningún penúltimo asignable. El presente, así dividido en sí mismo, se refleja en "crisis", lo que es, quizá, como diremos más adelante, una de las mayores implicaciones de este presente nuestro.

De los tres *topoi* de la modernidad, sin duda el más vulnerable es el tercero y, por diversos motivos, el más peligroso. En primer lugar, como lo hemos subrayado repetidamente, teoría de la historia y teoría de la acción no coinciden nunca sobre la base de los efectos perversos surgidos de los proyectos mejor concebidos y más merecedores de nuestra participación. Siempre sucede algo distinto de lo que habíamos esperado. Y las propias esperas cambian de modo muy imprevisible. Así, no es cierto que la libertad, en el sentido de la constitución de una sociedad civil y de un estado de derecho, sea la esperanza única, ni siquiera la principal espera, de una gran parte de la humanidad. Pero, sobre todo, el tema del dominio de la historia se revela en el plano mismo de su reivindicación, el de la humanidad considerada como único agente de su propia historia. Al conferir a la humanidad el poder de *producirse* a sí misma, los autores de esta reivindicación olvidan un condicionamiento que afecta al destino de los grandes cuerpos históricos, al menos tanto como al de los individuos: además de los resultados no deseados que la acción engendra, ésta se produce a sí misma sólo en circunstancias que ella no ha producido. Marx, que sin embargo, fue uno de los paladines de este *topos*, conocía sus límites cuando escribió, en *El 18 brumario de Luis-Napoleón Bonaparte*: "Los hombres hacen su propia historia, pero en circunstancias encontradas, dadas, transmitidas" (*Marx Engels Werke*, t. VIII, p. 115).¹³

¹³ La noción de *circunstancia* tiene un alcance considerable; la hemos inserto entre los componentes más primitivos de la noción de acción, en el plano de *mimesis* I. Es también la parte de las circunstancias la que es imitada en el plano de *mimesis* II, en el marco de la *Uama*, como síntesis de lo *heterogéneo*. Pero, también en historia, la *Uama* conjuga fines, causas, casualidad

El tema del dominio de la historia se basa, por lo tanto, en el desconocimiento fundamental de esta otra vertiente del pensamiento de la historia, que veremos más adelante: el hecho de que somos *marcados* por la historia y que nos marcamos a nosotros mismos por la historia que hacemos. Es precisamente este vínculo entre la acción histórica y un pasado recibido y no hecho el que preserva la relación dialéctica entre horizonte de espera y espacio de experiencia.¹⁴

Lo cierto es que estas críticas se refieren a los *topoi* y que las categorías de horizonte de espera y de espacio de experiencia son más fundamentales que los *topoi* en los que han sido incorporadas por la filosofía del Iluminismo; aunque se deba reconocer que es esta última la que nos ha permitido valorarla, ya que es el momento en que su diferencia se convirtió a su vez, en un acontecimiento histórico principal.

Tres argumentos me parecen abogar en favor de cierta universalidad de estas dos categorías.

Apoyándome, en primer lugar, en las definiciones que hemos propuesto en el momento de introducir las, diré que son de un rango categorial superior a todos los *topoi* considerados, ya se trate de los que el Iluminismo destronó —Juicio Final, *historia magistra vitae*— o de los que instauró. Reinhart Koselleck tiene justificada razón al considerarlas como categorías metahistóricas, válidas en el plano de una antropología filosófica. En tal sentido, éstas rigen todos los modos con que en todos los tiempos los hombres han pensado su existencia en términos de historia: de historia hecha o de historia dicha o escrita.¹⁵ En este aspecto, se les puede aplicar el vocabulario de las condiciones de posibilidad, que las califica como trascendentales. Pertenecen al *pensamiento* de la historia, en el sentido propuesto en la introducción de este capítulo. Temaizan directamente el tiempo histórico, mejor, la “temporalidad de la historia” (p. 354).

¹⁴ A R. Koselleck le gusta citar esta expresión de Novalis: si se sabe *apichender* la historia en vastos conjuntos, “*bemerkt man die geheime Verheltung des Ehemaligen und Künftigen, und lernt die Geschichte aus Hoffnung und Erinnerung zusammensetzen*” (*op. cit.*, pp. 352-353).

¹⁵ “Se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia [...]. No existe historia que no haya sido constituida gracias a las experiencias y a las esperas de los hombres que actúan y que sufren” (p. 351). “Estas categorías dependen, pues, de un ‘*prae-dato*’ (*Vorgegenheit*) antropológico sin el cual la historia no es posible, ni siquiera pensable” (p. 352).

Una segunda razón para considerar las categorías de horizonte de espera y de espacio de experiencia como auténticos trascendentales al servicio del pensamiento de la historia reside en la *variabilidad* misma de las inversiones que, según las épocas, esas categorías autorizan. Su estatuto metahistórico implica que sirvan de indicadores respecto a las variaciones que afectan a la temporalización de la historia. Por ello, la relación entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia es, a su vez, una relación variable. Estas categorías hacen posible una historia conceptual de las variaciones de su contenido, precisamente por ser trascendentales. A este respecto, la diferencia entre horizonte de espera y de espacio de experiencia sólo se observa cuando cambia; si el pensamiento del Iluminismo tiene un lugar privilegiado en la exposición, pues, es porque la *variación* en la relación entre horizonte de espera y espacio de experiencia ha sido objeto de una toma de conciencia tan viva que ha podido servir de revelador respecto a las categorías gracias a las cuales esta variación puede ser pensada. Coloforio importante: al caracterizar los *topoi* de la modernidad como una variación de la relación entre horizonte de espera y espacio de experiencia, la historia conceptual contribuye a relativizar estos *topoi*. Ahora estamos en condiciones de colocarlos en el mismo espacio de pensamiento que la escatología política dominante hasta el siglo XVI, o que la visión política dominada por la relación entre la *virtud* y la Fortuna, o que el *topos* de las lecciones de la historia. En este sentido, la formulación de los conceptos de horizonte de espera y de espacio de experiencia nos proporciona el medio para comprender la disolución del *topos* del progreso como variación plausible de esta misma relación entre horizonte de espera y espacio de variación.

Quisiera decir, para terminar —y será mi tercer argumento—, que la ambición universal de las categorías metahistóricas se salva sólo por sus implicaciones *éticas* y *políticas* permanentes. Al hablar así, no me deshizo de una problemática de los trascendentales del pensamiento histórico a otra pertenencia a la política. Con K.O. Apel y J. Habermas, afirmo la unidad profunda de las dos temáticas: por una parte, la propia modernidad puede ser considerada, pese al declive de sus expresiones particulares, como un “proyecto inacabado”;¹⁶ por otra, este proyecto mismo exige una argumentación legítimadora que depende del modo de verdad reivindicado por la

¹⁶ J. Habermas, “La modernité: un projet machevé”, en *Critique*, núm. 413, octubre de 1981

práctica en general, y por la política en particular.¹⁷ La unidad de las dos problemáticas define a la razón práctica como tal.¹⁸ Sólo bajo la égida de esta razón práctica, puede afirmarse la ambición universal de las categorías metahistóricas del pensamiento histórico. Su descripción es siempre inseparable de una prescripción. Si se admite, pues, que no hay historia que no esté constituida por las experiencias y las esperas de hombres que actúan y que sufren, o que las dos categorías tomadas juntas tematizan el tiempo histórico, esto implica que la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia *debe* ser preservada para que haya aún historia.

Las transformaciones de sus relaciones descritas por Koselleck lo confirman. Si bien es cierto que la creencia en tiempos nuevos ha contribuido a restringir el espacio de experiencia, e incluso a arrojar el pasado a las tinieblas del olvido —¡el oscurantismo medieval!—, mientras que el horizonte de espera tendía a retroceder a un futuro cada vez más vago e indistinto, también podemos preguntarnos si la tensión entre espera y experiencia no comenzó a estar amenazada el mismo día en que fue reconocida. Esta paradoja se explica fácilmente: si la novedad del *Neuzeit* es percibida sólo gracias al acrecimiento de la diferencia entre experiencia y espera, o con otras palabras, si la creencia en tiempos nuevos descansa en esperas que se alejan de todas las experiencias anteriores, entonces la tensión entre experiencia y espera sólo ha podido ser observada en el momento en que su punto de ruptura estaba ya a la vista. La idea de progreso que ligaba aún al pasado un futuro mejor, acercado todavía más por la aceleración de la historia, tiende a ceder el puesto a la idea de utopía, desde el momento en que las esperanzas de la humanidad pierden todo anclaje en la experiencia adquirida y son proyectadas a un futuro sin precedente propio. Con la utopía, la tensión se hace cisma.¹⁹

Está, pues, clara la implicación ética y política *permanente* de las

¹⁷ J. Habermas, *Théorie des Kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 1981.

¹⁸ P. Ricoeur, "La raison pratique", en T. F. Geraets ed., *La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Éd. de la Université d'Ottawa, 1979.

¹⁹ Hemos encontrado un problema idéntico con la polaridad entre sedimentación e innovación, concerniente a la tradicionalidad característica de la vida de los paradigmas de construcción de la utopía. Reconocemos los mismos extremos: la repetición servil y el cisma; ya he dicho que comparto con Frank Kermode, de quien tomo el concepto de *cisma*, el rechazo visceral de una revisión que transformaría en cisma la crítica a los paradigmas recibidos (véase tercera parte, cap. 1).

categorías metahistóricas de espera y de experiencia; la tarea es impedir que la tensión entre estos dos polos del pensamiento de la historia se convierta en cisma. No es éste el lugar para precisar tal tarea. Me limitaré a los dos imperativos siguientes:

Por una parte, hay que resistir a la seducción de esperas puramente *utópicas*; no pueden sino desalentar la acción; pues, por falta de anclaje en la experiencia en curso, son incapaces de formular un camino practicable dirigido hacia los ideales que ellas sitúan "en otra parte".²⁰ Las esperas deben ser *determinadas*; por lo tanto, finitas y relativamente modestas, si quieren suscitar un compromiso *responsable*. Sí, hay que impedir que huya el horizonte de espera; hay que acercarlo al presente mediante un escalonamiento de proyectos intermedios al alcance de la acción. De hecho, este primer imperativo nos lleva nuevamente de Hegel a Kant, según el estilo kantiano poshegeliano que he preconizado. Como Kant, sostengo que toda espera debe ser una esperanza para la humanidad entera; que la humanidad es una especie sólo en la medida en que es una historia; recíprocamente, que, para que haya historia, la humanidad entera debe ser su sujeto a título de singular colectivo. Sin duda alguna, no es seguro que podamos hoy identificar pura y simplemente esta tarea común con la edificación de una "sociedad civil que administra el derecho de modo universal"; han surgido en el mundo derechos sociales, y su enumeración continúa ampliándose. Sobre todo, los derechos a diferir que vienen constantemente a contrarrestar las amenazas de opresión vinculadas a la idea misma de historia universal, si la realización de ésta es confundida con la hegemonía de una sociedad particular o de un pequeño número de sociedades dominantes. En cambio, la historia moderna de la tortura, de la tiranía, de la opresión bajo todas sus formas nos ha enseñado que ni los derechos sociales, ni los derechos a diferir recientemente reconocidos merecerían el nombre de derechos sin la realización simultánea de un Estado de derecho en el que los individuos y las colectividades no estatales sigan siendo los sujetos últimos del derecho. En este sentido, la tarea definida anteriormen-

²⁰ R. Koselleck parece sugerir una actitud parecida: "Podría suceder que una antigua manera de determinar las relaciones encuentre su razón de ser, cuanto más vasta es la experiencia, más anticipadora, y también más abierta, será la espera. Entonces se habría alcanzado, más allá de cualquier énfasis, el fin de la *Neuzahl*, en el sentido del optimismo del progreso" (p. 374). Pero el historiador y el especialista en la semántica de los conceptos históricos no quiere decir más.

te, aquella que, según Kant, la insociable sociabilidad obliga al hombre a resolver, no está hoy superada. Pues ni siquiera se ha alcanzado, cuando no se ha perdido de vista, extraviado o cínicamente abofeteado.

Es preciso, por otra parte, resistir a la reducción del espacio de experiencia. Para ello, hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado. Hay que reabrir el pasado, reavivar en él las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso destruidas. En una palabra, frente al adagio que quiere que el futuro sea abierto y contingente en todos sus aspectos, y el pasado cerrado y unívocamente necesario, hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas, y nuestra experiencia más indeterminada. Éstas son las dos caras de una misma tarea: sólo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradición viva*. Es así como nuestra meditación crítica sobre el futuro exige el complemento de una meditación análoga sobre el pasado.

2. Ser-marcado-por-el-pasado

El propósito mismo de "hacer historia" exige el paso hacia atrás del futuro hacia el pasado: la humanidad, hemos dicho con Marx, no hace su historia más que en *circunstancias* que ella no ha creado. La noción de *circunstancia* se convierte así en el indicio de una relación inversa respecto a la historia: somos agentes de la historia sólo en la medida en que somos sus pacientes. Las víctimas de la historia y las innumerables multitudes que, aún hoy, la sufren mucho más de lo que la hacen, son los testigos por excelencia de esta estructura fundamental de la condición histórica; y los que son —o creen ser— los agentes más activos de la historia no *sufren* la historia menos que las víctimas, aunque sólo sea a través de los efectos no deseados de sus iniciativas mejor calculadas.

No quisiéramos, sin embargo, afrontar este tema en términos de deploración o de execración. La sobriedad que conviene al pensamiento de la historia exige que extraigamos de la experiencia de padecer y de sufrir, en sus aspectos más emocionales, la estructura más primitiva del ser-marcado-por-el-pasado, y que vinculemos ésta a lo que hemos llamado, con Reinhart Koselleck, el espacio de ex-

perencia correlativo del horizonte de espera.

Para derivar el ser-marcado-por-el-pasado de la noción de espacio de experiencia, tomaremos como guía el tema introducido por H.G. Gadamer, en *Vérité et méthode*, con el título general de "la conciencia de ser expuesto a la eficiencia de la historia" (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*).²¹ Presenta la ventaja de obligarnos a apreliender nuestro ser-marcado-por... como el correlativo de la acción (*Wirken*) de la historia sobre nosotros o, según la afortunada traducción de Jean Grondin, como el indicio del *trabajo de la historia*.²² Nos guardaremos mucho de dejar que este tema, de gran poder heurístico, se cierre en una apología de la tradición, como incita a ello la lamentable polémica que ha opuesto la crítica ideológica según Habermas a la supuesta hermenéutica de las tradiciones según Gadamer.²³ La evocaremos sólo *in fine*.

El primer modo de atestiguar la fecundidad heurística del tema del ser-marcado-por-la-historia es el de someterlo a la prueba de una discusión que hemos esbozado anteriormente e interrumpido en el momento en que oscilaba de la epistemología a la ontología.²⁴ Esta discusión tenía como reto último la antinomia aparente entre discontinuidad y continuidad en historia. Se puede hablar aquí de antinomia, en la medida en que, por una parte, la *recepción* misma del pasado histórico por parte de la conciencia presente es la que parece exigir la continuidad de una memoria común y, por

²¹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), la ed., 1960, 3a. ed., 1973, pp. 284s: "En toda comprensión, se sea expresamente consciente o no, actúa (*Wirkung*) esta historia de la eficiencia [...] El poder (*Macht*) de la historia de la eficiencia no depende del reconocimiento que se le otorgue" [285] (141-142).

²² Jean Grondin, "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique", en *Archives de philosophie*, vol. 44, núm. 3, julio-septiembre, de 1981, pp. 435-453. Se hallará un precedente a la noción de ser-marcado-por-la-historia en la noción kantiana de automodificación, mencionada anteriormente en el contexto de las aporías del tiempo: "Nos modificamos a nosotros mismos [dice Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*], mediante nuestros propios actos. Al trazar la línea [había dicho ya en la primera edición], producimos el tiempo, pero de esta producción no tenemos ninguna intuición directa, sino por medio de la representación de objetos determinados por esta actividad sintética" (véase *supra*, pp. 707-711).

²³ P. Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, E. Castelli (ed.), en *Archivio di filosofia* (Coloquio Internacional de Roma, 1973. *Demitizzazione e idrologia*), París, Aubier-Montagne, 1973, pp. 25-64.

²⁴ Véase *supra*, p. 805, n. 30.

otra, la revolución documental operada por la nueva historia parece hacer prevalecer, en la reconstrucción del pasado histórico, los cortes, las rupturas, las crisis, la irrupción de pensamiento, en una palabra, la discontinuidad.

En *La arqueología del saber*, de Michel Foucault, es donde la antinomia recibe su formulación más rigurosa y, al mismo tiempo, su solución en favor del segundo término de la alternativa.²⁵ Por un lado, el privilegio afirmado de la discontinuidad se asocia a una disciplina nueva, precisamente la arqueología del saber, que no coincide con la historia de las ideas, en el sentido entendido ordinariamente por los historiadores. Por otro lado, el privilegio contestado de la continuidad se asocia a la ambición de una conciencia constituyente y dueña del sentido.

Enfrentado a esta aparente antinomia, me apresuro a decir que no tengo ninguna objeción estrictamente epistemológica que formular contra la primera parte del argumento. Pero me separo totalmente de la segunda, justamente a tenor del tema de la conciencia afectada por la eficacia de la historia.

La tesis según la cual la arqueología del saber reconoce cortes epistemológicos que la historia clásica ignora, se legitima por la práctica misma de esta nueva disciplina. En primer lugar, procede de una elección cuya originalidad se comprende si la oponemos al modelo de historia de las ideas tomado de Maurice Mandelbaum al final de *Tiempo y narración* I.²⁶ La historia de las ideas figuraba en él bajo el título de historias especiales, artificialmente recortadas por el historiador sobre el fondo de la historia general, que es la de las entidades de primer grado (comunidades concretas, naciones, civilizaciones, etc.), definidas precisamente por su persistencia histórica; por lo tanto por la continuidad de su existencia. Las historias especiales son las del arte, de la ciencia, etc.: agrupan obras discontinuas por naturaleza, unidas entre sí sólo por la unidad de una temática que no está dada por la vida en sociedad, sino definida autoritariamente por el mismo historiador, el cual decide lo que, según su propia concepción, debe considerarse como arte, ciencia, etc. A diferencia de las historias especiales de Mandelbaum, que

²⁵ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970. La arqueología del saber describe "los obstáculos de la discontinuidad" (p. 8), "mientras que la historia propiamente dicha parece borrar, en provecho de estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos" (*ibid.*)

²⁶ *Tiempo y narración*, t. I, pp. 317-347

son abstracciones practicadas sobre la historia general, la arqueología del saber de Michel Foucault no implica ningún vasallaje respecto a la historia de eventuales entidades de primer grado. Ésta es la primera elección hecha por la arqueología del saber, elección metodológica confirmada y legitimada por la naturaleza de los campos discursivos considerados. Los *saberes* afrontados en la arqueología no son "ideas" medidas por su influencia sobre el curso de la historia general y sobre las entidades duraderas que figuran en ella. La arqueología del saber trata preferentemente de las estructuras anónimas en las que se inscriben las obras singulares; los acontecimientos de pensamiento que marcan la separación de un *episteme* a otro se encuentran precisamente en el nivel de estas estructuras; ya se trate de la clínica, de la locura, de las taxonomías en historia natural, en economía, en gramática y en lingüística, son los discursos más próximos al anonimato los que expresan mejor la consistencia sincrónica de los *episteme* dominantes y sus rupturas diacrónicas; por eso, las categorías maestras de la arqueología del saber —"formaciones discursivas", "formaciones de las modalidades enunciativas", "*a priori* histórico", "archivo"— no deben llevarse a un nivel de enunciación que ponga en escena enunciadores singulares responsables de su decir; por ello, sobre todo la noción de archivo puede parecer, más que ninguna otra, diametralmente opuesta a la de tradición.²⁷ Pero ninguna objeción epistemológica sería prohibe considerar la discontinuidad "a la vez como instrumento y objeto de investigación" (p. 14), y hacerla así pasar "del obstáculo a la práctica" (*ibid.*). Una hermenéutica más atenta a la *recepción* de las ideas se limitaría aquí a recordar que la arqueología del saber no puede sustraerse enteramente al contexto general en el que la continuidad temporal encuentra su derecho, y por lo tanto no puede dejar de articularse en una historia de las ideas, en el sentido de las historias especiales de Mandelbaum. Además, las rupturas epistemológicas no impiden a las sociedades existir de modo continuo en otros registros—institucionales o no— distintos de los de los saberes. Es también lo que permite a los diferentes cortes epistemológicos no coincidir siempre: una rama del saber puede continuar, mientras que otra está sometida a un efecto de ruptura.²⁸ A este

²⁷ *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 214-223

²⁸ Sobre este punto, *La arqueología del saber* corrige la impresión de una coherencia global y de una sustitución total que *Las palabras y las cosas* había podido dejar, aunque se hubiesen considerado sólo tres campos epistemológicos, sin prejuzgar el

respecto, una transición legítima entre la arqueología del saber y la historia de las ideas es ofrecida por la categoría de *regla de transformación*, que me parece la más "continuista" de todas las que la arqueología moviliza. Para una historia de las ideas referida a las entidades duraderas de la historia general, la noción de regla de transformación remite a un dispositivo discursivo caracterizado no sólo por su coherencia estructural, sino también por potencialidades no explotadas que un nuevo acontecimiento de pensamiento debe esclarecer, al precio de la reorganización de todo el dispositivo; así entendido, el paso de un *episteme* al otro se deja acercar a la dialéctica de innovación y de sedimentación con la que hemos caracterizado varias veces la tradicionalidad; la discontinuidad correspondería al momento de la innovación, y la continuidad, al de sedimentación. Fuera de esta dialéctica, el concepto de transformación, totalmente pensado en términos de *corte*, corre el riesgo de conducir de nuevo a la concepción eleática del tiempo que, en Zenón, desemboca en la composición del tiempo de los *minima* indivisibles.²⁹ Es preciso decir que *La arqueología del saber* asume este riesgo como elección de método.

En lo que concierne a la otra rama de la antinomia, nada obliga a vincular la suerte de punto de vista continuista de la memoria a las pretensiones de una conciencia constituyente.³⁰ En realidad, el

destino de los otros, y menos aun el de las sociedades portadoras: "La arqueología desarticula la sincronía de las rupturas, como habría separado la unidad abstracta del cambio y del acontecimiento" (p. 296). A esta observación está vinculada una puesta en guardia contra cualquier interpretación demasiado monolítica del *episteme*, que confluiese rápidamente al reino de un sujeto legislador (pp. 322-323). En último término, si una sociedad estuviese sometida, desde *todas las puntas de vista*, a una mutación global, no se encontraría en la hipótesis imaginada, según Karl Mannheim, por Hume y otros, sobre la completa sustitución de una generación por parte de otra. Hemos visto cómo la sustitución *continua* de las generaciones contribuye a preservar la continuidad del tejido histórico.

²⁹ Sobre este punto, véase V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote, op. cit.*, p. 14.

³⁰ Hasta la mutación en curso, según M. Foucault, la historia ha sido regida por un mismo fin: "Reconstituir, a partir de lo que dicen estos documentos —y, a veces, a media voz—, el pasado del que emanan y que se ha disuelto ya tras de ellos; el documento era considerado siempre como el lenguaje de una voz reducida ahora al silencio: entonces su huella frágil, pero afortunadamente describible" (p. 14). La fórmula en la que se anuncia la intención de gran alcance de *La arqueología*: "El documento no es el feliz instrumento de una historia que sería en sí misma y de pleno derecho *memoria*; la historia es, para una sociedad, un cierto modo de conferir estatuto y elaboración a un caudal documental del que no se separa" (p. 10).

argumento no vale más que para los pensamientos del Mismo, cuyo proceso ya hemos revisado anteriormente.³¹ Me parece perfectamente admisible invocar una “cronología continua de la razón”, incluso “el modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y se acuerda” (p. 16), sin por ello eludir la descentralización del sujeto pensante operada por Marx, Freud y Nietzsche. Nada exige que la historia se convierta “para la soberanía de la conciencia en un refugio privilegiado” (p. 23), en un expediente ideológico destinado a “restituir al hombre todo lo que continúa siéndole esquivo desde hace un siglo” (p. 24). Por lo contrario, creo que la noción de una memoria histórica víctima del trabajo de la historia exige la misma descentralización que la invocada por Michel Foucault. Más aún, “el tema de una historia viva, continua y abicita” (p. 23) me parece el único capaz de añadir una acción política vigorosa a la memorización de las potencialidades asfixiadas o reprimidas del pasado. En una palabra, si se trata de legitimar la presunción de continuidad de la historia, la noción de conciencia expuesta a la eficiencia de la historia —que vamos a esclarecer por sí misma seguidamente— ofrece una alternativa válida a la de conciencia soberana, transparente en sí misma, dueña del sentido.

Esclarecer la noción de receptividad respecto a la eficiencia de la historia es, fundamentalmente, explicar la noción de *tradición* con la que se identifica muy rápidamente. En lugar de hablar de modo indiscriminado de *la* tradición, hay que distinguir más bien varios problemas que expongo con tres nombres diferentes: la *tradicionalidad*, las *tradiciones*, la *tradición*. Sólo el tercero se presta a la polémica abierta contra Gadamer por Habermas en nombre de la crítica de la ideología.

El término de *tradicionalidad* nos es ya familiar:³² designa un estilo de encadenamiento de la sucesión histórica o, para usar la terminología de Koselleck, un rasgo de la “temporalización de la historia”. Es un trascendental del pensamiento de la historia con el mismo derecho que la noción de horizonte de espera y de espacio de experiencia. Así como el horizonte de espera y el espacio de experiencia forman un binomio contrastado, la tradicionalidad depende de una dialéctica subordinada, interna al espacio mismo de experiencia. Esta segunda dialéctica procede de la tensión, en el in-

³¹ Véase *supra*, segunda sección, cap. 3, § 1.

³² *Tiempo y narración*, t II, cap. I.

terior de lo que llamamos la experiencia, entre la eficiencia del pasado, que sufrimos, y la recepción del pasado, que realizamos. El término "transmisión" (traducido del alemán *Überlieferung*) expresa perfectamente esta dialéctica interna a la experiencia. El estilo temporal que designa es el del tiempo *atravesado* (expresión que hemos encontrado también en la obra de Proust).³³ Si hay un tema de *Vérité et méthode* que responda a esta significación primordial de la tradición transmitida, es el de distancia temporal (*Abstand*).³⁴ Ésta no es sólo un intervalo de separación, sino también un proceso de mediación, jalonado, como diremos más adelante, por la cadena de las interpretaciones y de las reinterpretaciones de las herencias del pasado. Desde el punto de vista formal en el que nos encontramos ahora, la noción de distancia atravesada se opone a la vez a la del pasado considerado como simplemente transcurrido, abolido, absuelto, y a la de la contemporaneidad integral, que fue el ideal hermenéutico de la filosofía romántica. Distancia insuperable o distancia anulada: éste parece ser el dilema. La tradicionalidad designa más bien la dialéctica entre el distanciamiento y la "desdistanciación", y hace del tiempo, según las palabras de Gadamer, "el fundamento y el sostén del proceso (*Geschehen*) en el que el presente tiene sus raíces" [281] (137).

Para pensar esta relación dialéctica, la fenomenología ofrece la ayuda de dos nociones bien conocidas y complementarias, la de *situación* y la de *horizonte*: nos encontramos en una situación; desde este punto de vista, toda perspectiva da a un horizonte vasto pero limitado. Pero, si la situación nos limita, el horizonte se ofrece para ser superado sin ser nunca incluido.³⁵ Hablar de un horizonte en

³³ *Ibid.*, t. II, pp 615-616

³⁴ *Vérité et méthode*, "La significación hermenéutica de la distancia temporal" [275-283] (130-140). "Cuando, desde la distancia histórica que caracteriza y determina en su conjunto nuestra situación hermenéutica, intentamos comprender un fenómeno histórico, estamos sometidos siempre, desde el principio, a los efectos (*Wirkungen*) de la historia de la eficiencia (*Wirkungsgeschichte*)" [284] (141).

³⁵ "El horizonte es, más bien, algo en lo que penetramos progresivamente y que se mueve con nosotros. Para quien se mueve, el horizonte se aleja. Igualmente, el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está presente en forma de tradición transmitida, está siempre en movimiento. La conciencia histórica no es la primera en poner en movimiento el horizonte que lo engloba todo. En ella, simplemente, este movimiento toma conciencia de sí mismo" [288] (145). Poco importa que Gadamer aplique a la dialéctica entre pasado y presente el término "horizonte", mientras que Koselleck reserva este término para la espera. Se podría decir que Gadamer describe con este vocablo una tensión constitutiva del espacio de expe-

movimiento es concebir un único horizonte constituido, para cada conciencia histórica, por los mundos insólitos, sin relación con el nuestro, en los que nos colocamos alternativamente.³⁶ Esta idea de un único horizonte no lleva, en absoluto, a Hegel. Tiende sólo a desechar la idea nietzscheana de un hiato entre horizontes cambiantes en los que habría que situarse continuamente. Entre el saber absoluto que anula los horizontes y la idea de una multitud de horizontes inconmensurables, hay que hacer sitio a la idea de una *fusión entre horizontes*, que se produce continuamente cada vez que, poniendo a prueba nuestros prejuicios, nos obligamos a conquistar un horizonte histórico y nos imponemos la tarea de reprimir la asimilación apresurada del pasado a nuestras propias esperas de sentido.

Tal noción de fusión entre horizontes conduce al tema que es, finalmente, el reto de esta hermenéutica de la conciencia histórica: la *tensión* entre el horizonte del pasado y el del presente.³⁷ El problema de la relación entre pasado y presente se encuentra, así, colocado bajo una nueva luz: el pasado nos es revelado por la proyección de un horizonte histórico, a su vez separado del horizonte del presente, y retomado, reasumido en él. La idea de un horizonte temporal a la vez proyectado y alejado, distinguido e incluido, termina de dialectizar la idea de tradicionalidad. Por eso, lo que resta de unilateral en la idea de un ser-afectado-por-el-pasado queda superado: al *proyectar* un horizonte histórico experimentamos, en la tensión con el horizonte del presente, la eficacia del pasado, del que nuestro ser-afectado es el correlato. Se podría decir que la historia de la eficiencia se hace sin nosotros. Intentamos la fusión de los horizontes. Aquí, el trabajo de la historia y el del historiador se ayudan mutuamente.

Por esta primera razón, la tradición, formalmente concebida

nencia. Puede hacerlo en la medida en que la espera misma es un componente de lo que se llama aquí el horizonte del presente.

³⁶ "Estos mundos, junto al nuestro, forman el único y vasto horizonte, íntimamente móvil que, más allá de las fronteras del presente, abraza la profundidad histórica de nuestra autoconciencia" [288] (145).

³⁷ De nuevo aquí la hermenéutica de los textos es una buena guía: "Todo encuentro con la tradición, que se realiza con una conciencia histórica explícita, aporta con él la experiencia de una relación de tensión entre el texto y el presente. La tarea hermenéutica consiste en no encubrir esta tensión en una ingenua asimilación, sino en desplegarla con pleno conocimiento. Por esto, la actitud hermenéutica implica necesariamente la proyección de un horizonte histórico que se distinga del horizonte del presente" [290] (147).

como tradicionalidad, constituye ya un fenómeno de gran alcance. Significa que la distancia temporal que nos separa del pasado no es un intervalo muerto, sino una *transmisión generadora de sentido*. Antes de ser un depósito inerte, la tradición es una operación que sólo se comprende dialécticamente en el intercambio entre el pasado interpretado y el presente que interpreta.

Con esto ya hemos franqueado el umbral del primero al segundo sentido del término "tradición"; a saber, del concepto formal de tradicionalidad al concepto material de contenido tradicional. En lo sucesivo, por tradición entenderemos las *tradiciones*. El paso de una acepción a otra está contenido en el recurso a las nociones de *sentido y de interpretación* dentro de la consideración que acaba de cerrar nuestro análisis de la tradicionalidad. Dar una valoración positiva de las tradiciones todavía no es hacer de las tradiciones un criterio hermenéutico de la verdad. Para dar a las nociones de sentido y de interpretación toda su fuerza, es preciso pasar por alto provisionalmente el problema de la verdad. La noción de tradición, tomada en el sentido de las tradiciones, significa que no estamos nunca en posición absoluta de innovadores, sino siempre y en primer lugar en situación relativa de herederos. Esta condición deriva esencialmente de la estructura *lingüística* de la comunicación, en general, y de la transmisión de los contenidos pasados en particular. La lengua es la gran institución —la institución de las instituciones— que nos ha precedido desde siempre a cada uno de nosotros. Y por lenguaje hay que entender aquí no sólo el sistema de la lengua en cada lengua natural, sino las cosas dichas, oídas y recibidas. Por tradición entendemos consiguientemente *las cosas ya dichas*, en tanto transmitidas a lo largo de las cadenas de interpretación y de reinterpretación.

Este recurrir a la estructura lingüística de la tradición-transmisión no es, en absoluto, extrínseco al propósito de *Tiempo y narración*: en primer lugar, sabemos desde el comienzo de nuestra investigación que la propia función simbólica no es extraña al ámbito del obrar y del padecer. Por eso, la primera relación mimética producida por la narración ha podido definirse gracias a la referencia a este carácter primordial de la acción de ser mediatizada simbólicamente. Después, la segunda relación mimética de la narración con la acción, identificada con la operación estructuradora de la construcción de la trama, nos ha enseñado a tratar la acción imitada como un texto. Sin menospreciar por ello la tradición oral, la

efectividad del pasado histórico coincide en gran parte con la de los *textos* del pasado. Finalmente, la equivalencia parcial entre hermenéutica de los textos y hermenéutica del pasado histórico encuentra un refuerzo en el hecho de que la historiografía, en cuanto conocimiento por huellas, depende ampliamente de textos que dan al pasado un estatuto documental. De este modo, la comprensión de los textos heredados del pasado puede erigirse, con las reservas del caso, en experiencia testigo respecto a toda relación con el pasado. El aspecto literario de estas herencias —habría dicho Eugen Fink— equivale al corte de una “ventana”³⁸ abierta sobre el vasto paisaje del pasado en tanto tal.

Esta identificación parcial entre la conciencia expuesta a la eficiencia de la historia y la recepción de los textos del pasado transmitidos hasta nosotros ha permitido a Gadamer pasar del tema heideggeriano de la comprensión de la historicidad, tal como lo hemos expuesto en la primera sección de este volumen, al problema inverso de la historicidad de la propia comprensión.³⁹ A este respecto, la lectura cuya teoría hemos expuesto anteriormente es la *recepción* que responde y corresponde al ser-afectado-por-el-pasado, en su dimensión lingüística y textual.

No puede ignorarse el carácter dialéctico —interior, una vez más, a la noción de espacio de experiencia— de nuestro segundo concepto de tradición: duplica la dialéctica formal de la distancia temporal hecha de tensión entre alejamiento y distanciamiento. Desde el momento en que entendemos por tradiciones las *cosas dichas* en el pasado y transmitidas hasta nosotros por una cadena de interpretaciones y de reinterpretaciones, hay que añadir una dialéctica material de los contenidos a la dialéctica formal de la distancia temporal; el pasado nos interroga y nos cuestiona antes de que nosotros lo interroguemos y lo cuestionemos. En esta lucha por el *reconocimiento del pasado*, el texto y el lector son alternativamente familiarizados y desfamiliarizados. Esta segunda dialéctica depende de la lógica de la pregunta y de la respuesta, invocada, sucesivamente, por Collingwood y por Gadamer.⁴⁰ El pasado nos interroga en la medida en que lo interrogamos. Nos responde en la medida en que lo

³⁸ “Représentation et image”, en Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), La Haya, Nijhoff, 1966, § 34.

³⁹ H.G. Gadamer, *op. cit.* [250] (103).

⁴⁰ H.G. Gadamer, “La logique de la question et de la réponse”, *op. cit.* [351-360] (216-226).

respondemos. Tal dialéctica encuentra un apoyo concreto en la teoría de la lectura que hemos elaborado anteriormente.

Llegamos finalmente al tercer sentido del término "tradición" cuyo examen hemos aplazado deliberadamente: éste ha dado lugar a la confrontación entre la hermenéutica llamada de las tradiciones y la crítica de las ideologías. Procede de un deslizamiento de la consideración de las tradiciones a la apología de la tradición.

Dos observaciones antes de adentrarnos en esta confrontación. Observemos, en primer lugar, que no es del todo infundado el deslizamiento del problema de las tradiciones al de la tradición. Existe una problemática que merece colocarse bajo el rubro de la tradición. ¿Por qué? Porque el problema del sentido, planteado por cualquier contenido transmitido, no puede separarse del de la verdad más que por abstracción. Toda *proposición de sentido* es al mismo tiempo una *pretensión de verdad*. En efecto, lo que recibimos del pasado son creencias, persuasiones, convicciones, es decir, modos de "tener-por verdadero", según el carácter del término alemán *Fürwahrhalten*, que significa creencia. A mi entender, es este vínculo entre el régimen lingüístico de las tradiciones y la pretensión de verdad vinculada al orden del sentido el que confiere cierta plausibilidad al triple alegato en favor del prejuicio, de la autoridad y, finalmente, de la tradición, por el que Gadamer introduce, con un espíritu voluntariamente polémico, su problemática principal de la conciencia expuesta a la eficiencia de la historia.⁴¹ En efecto, estas tres nociones controvertidas deben entenderse precisamente en relación con la pretensión de verdad que tienen las tradiciones, pretensión incluida en el tener-por-verdadero de toda proposición de sentido: en el vocabulario de Gadamer, esta pretensión de verdad —en tanto que no procede de nosotros, sino que nos alcanza como una voz que viene del pasado— se enuncia como autopresentación de las "cosas mismas".⁴² El prejuicio es así una estructura de la pre-

⁴¹ H.G. Gadamer, *op. cit.* [250s] (103s)

⁴² Siguiendo a Heidegger, Gadamer escribe: "Quien intenta comprender está expuesto a los errores derivados de presuposiciones que no han experimentado la prueba de las cosas mismas. Esta es la tarea constante del comprender: elaborar los proyectos correctos y adecuados a la cosa, los cuales, en cuanto proyectos, son anticipaciones que sólo esperan su confirmación en las 'cosas mismas'. Aquí la única 'objetividad' es la confirmación que una presuposición puede recibir en el curso de su elaboración" [252] (105). La búsqueda de una *homología* en el conflicto mismo de las interpretaciones lo atestigua: "El fin de comprender todo (*Verständigung*) y de toda comprensión es siempre que uno se entienda (*Einverständnis*) sobre la cosa"

comprensión fuera de la cual la "cosa misma" no puede hacerse valer; por esto, la rehabilitación del prejuicio se opone frontalmente al "prejuicio contra el prejuicio" de la *Aufklärung*. En cuanto a la autoridad, significa primariamente el aumento (*auctoritas* viene de *augere*), el acrecimiento del tener-por-verdadero; tiene como equivalente, del lado de la recepción, no la obediencia ciega, sino el reconocimiento de una superioridad. La tradición, en fin, recibe un estatuto próximo al que Hegel asignaba a las costumbres —a la *Sittlichkeit*—: somos llevados por ella, antes de entrar en posición de juzgarla, incluso de condenarla; "preserva" (*bewahrt*) la posibilidad de oír las voces apagadas del pasado.⁴³

Segunda observación previa: la primera pareja del debate no es la *Crítica*, en el sentido heredado de Kant, a través de Horkheimer y de Adorno, sino lo que Gadamer llama el *metodologismo*. Con este término, Gadamer entiende no tanto el concepto "metódico" de *búsqueda* como la pretensión de una conciencia juzgadora, erigida en tribunal de la historia y a su vez libre de cualquier prejuicio. Esta conciencia juzgadora es, en el fondo, pariente de la conciencia constituyente, dueña del sentido, denunciada por Foucault y de la que nos hemos dissociado anteriormente. La crítica al metodologismo no tiene otra ambición que la de recordar a la conciencia juzgadora que la tradición nos vincula a las cosas ya dichas y a su pretensión de verdad antes de que sometamos ésta a una investigación. El distanciamiento, la libertad respecto a los contenidos transmitidos, no pueden ser la primera actitud. La crítica del metodologismo no hace más que subrayar fundamentalmente el aspecto anisubjetivista de la noción de historia de la eficiencia.⁴⁴ Dicho esto, la *investigación* es la pareja obligada de la tradición, en la medida en que ésta no ofrece más que pretensiones de verdad: "Toda hermenéutica histórica —escribe Gadamer— debe comenzar por abolir la oposición abstracta entre tradición y ciencia histórica, entre el

[276] (132). La anticipación de sentido que gobierna la comprensión de los textos no es privada sino común

⁴³ "Lo que llena nuestra conciencia histórica es siempre una multitud de voces en las que resuena el eco del pasado. Sólo en la multitud de tales voces el pasado es presente. esto constituye la esencia de la tradición de la que formamos ya parte y en la que queremos tomar parte. En la propia historia moderna, la investigación no es sólo búsqueda, sino también transmisión de tradición" [268] (123).

⁴⁴ "Hay, en todo caso, una presuposición común a las ciencias humanas y la supervivencia de las tradiciones: el de ver en la tradición una interpelación" [266] (121)

curso de la historia y el saber de la historia" [267] (222). Pero con la idea de investigación, se afirma un momento crítico, ciertamente secundario pero ineluctable, que llamo relación de *distanciación*, y que designa desde ahora el lugar vacío de la crítica a las ideologías, de la que hablaremos dentro de poco. Son esencialmente las vicisitudes de la tradición —o, mejor dicho, de las tradiciones rivales a las que pertenecemos en una sociedad y en una cultura pluralistas—, sus crisis internas, sus interrupciones, sus reinterpretaciones dramáticas, sus cismas, los que introducen, en la tradición misma, en cuanto instancia de verdad, una "polaridad entre familiaridad y extrañidad; sobre ella se funda la tarca de la hermenéutica" [279] (135).⁴⁵ Pero, ¿cómo realizaría tal tarca la hermenéutica si no se sirviese de la objetividad historiográfica como tamiz respecto a las tradiciones muertas o de lo que consideramos como desviaciones de las tradiciones y en las que nos reconocemos a nosotros mismos?⁴⁶ Es precisamente este paso por la objetivación el que distingue a la hermenéutica poshegeliana de la romántica, en la que "la comprensión era concebida como la reproducción de una producción original" [280] (136). Es cierto que el problema no estriba en comprender mejor; "basta con decir que, *por el solo hecho de comprender, se comprende de otro modo*" [280] (137). En cuanto la hermenéutica se aleja de su origen romántico, se ve obligada a integrar lo mejor de la actitud que reprueba. Para hacer esto, debe distinguir la honesta metodología del historiador de la *distanciación alienante* (*Verfremdung*) que haría de la crítica un gesto filosófico más fun-

⁴⁵ "Esta posición intermedia entre la 'extrañidad' y la familiaridad que ocupa para nosotros la tradición, es el espacio medio que se establece entre la objetividad del dato historiográfico y la pertenencia a una tradición. Esta 'mediedad' (*Zwischen*) es el auténtico lugar de la hermenéutica" [*ibid.*]. Comparar con la idea de Hayden White para quien la historia es tanto una familiarización con lo no-familiar como una des-familiarización respecto a lo que es familiar.

⁴⁶ El gusano de la crítica estaba contenido en el texto famoso de Heidegger sobre la comprensión, del que ha partido la reflexión hermenéutica de Gadamer: "El círculo de la comprensión encierra en sí una posibilidad auténtica del conocer más originario; sólo se la aprehende correctamente si la explicitación primera se da como tarea principal, permanente y última, la de no dejarse imponer las adquisiciones y los puntos de vista previos y las anticipaciones por parte de cualesquiera intuiciones y nociones populares, sino de garantizar su tema científico por el desarrollo de sus anticipaciones según 'las cosas mismas'" (*Sein und Zeit* [153] (190)) Heidegger no dice cómo, concretamente, el intérprete aprende a discernir una anticipación de sentido "según las cosas mismas" de las ideas fantásticas y de las concepciones populares.

damental que el reconocimiento humilde del “proceso (*Geschehen*) en el que el presente tiene sus raíces”. La hermenéutica puede rechazar el metodologismo, como posición filosófica que se ignora en tanto filosófica: debe integrar la “metódica”. Más aún, la hermenéutica exige, en el plano metodológico, “una extrema clarificación de la conciencia metodológica de la ciencia” [282] (138). En efecto, ¿cómo el intérprete se dejaría interpelar por “las cosas mismas”, si no usase, al menos de acuerdo con un modo negativo, del “filtro” representado por la distancia temporal? No se debe olvidar que el hecho de la mala comprensión es lo que da origen a la hermenéutica; la cuestión propiamente crítica de “la distinción entre prejuicios *verdaderos* que guían la *comprensión* y prejuicios *falsos* que entrañan la *mala comprensión*” [282] (137) se convierte así en una cuestión interna a la hermenéutica misma; Gadamer lo reconoce de buen grado: “La conciencia formada en la escuela hermenéutica incluirá por consiguiente la conciencia historiográfica” [282] (139).

Hechas estas dos observaciones, podemos finalmente evocar el debate entre crítica de las ideologías y hermenéutica de la tradición, con el único objetivo de delimitar mejor la noción de eficiencia de la historia y su correlato, nuestro ser-afectado-por esta eficiencia.⁴⁷

Es materia de debate en la medida en que pasar de las tradiciones a la tradición es, esencialmente, introducir una cuestión de *legitimidad*: la noción de autoridad, vinculada en este contexto con la de tradición, puede no dejar de erigirse en instancia legitimadora: es esta noción la que transforma el prejuicio gadameriano en favor del prejuicio en posición de derecho. Pero, ¿qué legitimidad puede proceder de lo que parece no ser más que una condición empírica, a saber, la finitud ineluctable de toda comprensión? ¿Cómo una

⁴⁷ No pretendo atenuar el conflicto entre hermenéutica de las tradiciones y crítica de las ideologías, su “anhelo de universalidad” para retomar el tema de una controversia entre Gadamer y Habermas, consignado en el volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971—procede de dos “lugares diferentes”: la reinterpretación de los textos recibidos de la tradición, para Gadamer, y la crítica a las formas de la comunicación sistemáticamente alteradas, para Habermas. Por eso, no se puede superponer simplemente lo que Gadamer llama prejuicio, que es un prejuicio favorable, y lo que Habermas llama ideología, que es una distorsión sistemática de la capacidad comunicativa. Se puede mostrar solamente que, hablando de dos lugares diferentes, cada uno debe integrar un segmento del argumento del otro. Es lo que intento demostrar en “Hermenéutica y crítica a las ideologías” (*op. cit.*).

necesidad (*müssen*) se convertiría en un derecho (*sollen*)? Parece que la hermenéutica de la tradición no puede sustrarse a este cuestionamiento al que lo llama su propia noción de prejuicio; como lo indica el término, el prejuicio se sitúa a sí mismo dentro de la órbita del juicio; se hace así defensor ante el tribunal de la razón; y ante este tribunal, no hay otro recurso que someterse a la ley del mejor argumento; no sería, pues, posible erigirse en autoridad propia sin comportarse como acusado que rehúsa su juicio, por tanto sin convertirse en su propio tribunal.

¿Se quiere decir tal vez que la hermenéutica de la tradición no tiene aquí posibilidad de réplica? No lo creo. Preguntamos sólo de qué armas dispone la razón en esta confrontación que la opone a la autoridad de la tradición.

Son, en primer lugar, las armas de una crítica a las ideologías; ésta comienza por situar el *lenguaje*, sobre el que la hermenéutica parece encerrarse, en una constelación más vasta, que comporta también el *trabajo* y la *dominación*; a la luz de la crítica materialista resultante, la práctica del lenguaje revela ser la sede de distorsiones sistemáticas que resisten a la acción correctiva que una filología generalizada —es esto lo que parece caracterizar a la hermenéutica en última instancia— aplica a la mala comprensión inherente al uso del lenguaje, una vez separada arbitrariamente de su condición social de ejercicio. Es así como una *presunción* de ideología pesa sobre toda *pretensión* de verdad.

Pero semejante crítica, si no quiere autodestruirse por autorreferencia a sus propios enunciados, debe limitarse a sí misma. Lo hace al relacionar con *intereses* distintos la suma de todos los enunciados posibles; las ciencias empíricas y sus desarrollos tecnológicos —por lo tanto, el ámbito del trabajo— remiten precisamente a un interés por el control instrumental; las ciencias hermenéuticas —por lo tanto, la tradición del lenguaje— corresponden a un interés por la comunicación; finalmente, las ciencias sociales críticas —en las que la crítica a las ideologías es, con el psicoanálisis y según su modelo, la expresión más cabal— remiten a un interés por la emancipación. La hermenéutica debe, pues, renunciar a su pretensión universalista para conservar su legitimidad regional. En cambio, la unión de la crítica a las ideologías con un interés por la emancipación suscita una nueva pretensión de universalidad. La emancipación vale para todos y para siempre. Pero, ¿qué cosa legitima esta nueva pretensión? El problema es ineluctable: si se toma en serio la idea de dis-

torsiones sistemáticas del lenguaje, vinculadas a los efectos disimulados de la dominación, se plantea la cuestión de saber ante qué tribunal no ideológico podría comparecer la comunicación así pervertida. Este tribunal no puede consistir más que en la autoposición de un trascendental ahistórico, cuyo esquema, en el sentido kantiano del término, sería la representación de una comunicación sin trabas y sin límites; por lo tanto, de una situación de habla caracterizada por un consenso, fruto del propio proceso de argumentación.

Pero, ¿en qué condiciones se deja pensar semejante situación de habla?⁴⁸ Sería preciso que la crítica *por parte de la razón* pudiera escapar a una crítica más radical aún *de la razón misma*. La crítica, en efecto, es también fijada por una tradición histórica, la de la *Aufklärung*, de la que ya hemos visto anteriormente algunas ilusiones y cuya crítica acerba por parte de Horkheimer y de Adorno ha desenmascarado la violencia propia, resultante de una conversión instrumental de la razón moderna. Se desencadena entonces una especie de carrera de superación —y de superación de la superación—: tras haberse perdido en una “dialéctica negativa”, que sabe reconocer perfectamente el mal, como en Horkheimer y en Adorno, la crítica a la crítica proyecta el “principio-esperanza” en una utopía sin asidero histórico, como en E. Bloch. Queda entonces la solución consistente en fundar el trascendental de la situación ideal de habla en una versión, renovada de Kant y de Fichte, de la *Selbstreflexion*, sede de todo derecho y de toda validez. Pero, si no queremos retornar a un principio de verdad radicalmente monológico, como en la deducción trascendental kantiana, se debe poder colocar a la identidad originaria del principio reflexivo con un principio eminentemente dialógico, como en Fichte; si no, la *Selbstreflexion* no podría fundar la utopía de una comunicación sin trabas y sin límites. Esto sólo es posible si el principio de verdad se articula sobre el pensamiento de la historia, tal como lo exponemos en este capítulo, que pone en relación un horizonte determinado de espera y un espacio específico de experiencia.

La hermenéutica de la tradición se da a conocer de nuevo precisamente en ese camino del retorno a la cuestión del fundamento al de la eficiencia histórica. Para escapar a la huida sin fin de una ver-

⁴⁸ Para cuanto concierne al debate interno de la teoría crítica, declaro mi deuda respecto a la obra inédita de J.M. Ferry, *Éthique de la communication et théorie de la démocratie chez Habermas*, 1984.

dad perfectamente ahistórica, hay que intentar discernir sus signos en las anticipaciones del acuerdo, que actúa en toda comunicación lograda, en toda comunicación en la que realizamos la *experiencia* de cierta reciprocidad de intención y de reconocimiento de intención. En otros términos, es preciso que la trascendencia de la idea de verdad, en tanto de entrada es una idea dialógica, sea percibida como ya actuante en la práctica de la comunicación. Así, incorporada nuevamente al horizonte de espera, la idea dialógica no puede dejar de alcanzar las anticipaciones encerradas en la tradición misma. Considerado como tal, el trascendental puo o asume muy legítimamente el estatuto negativo de una *idea-límite*, tanto respecto a nuestras esperas determinadas como a nuestras tradiciones hipostasiadas. Pero, si no quiere permanecer ajena a la eficiencia de la historia, esta idea-límite debe hacerse *idea-rectora*, al orientar la dialéctica concreta entre horizonte de espera y espacio de experiencia.

Por tanto, la posición alternativamente negativa y positiva de la *idea* se ejerce tanto respecto al horizonte de espera como al espacio de experiencia. O, más bien, se ejerce respecto al horizonte de espera sólo en la medida en que se ejerce también respecto al espacio de experiencia. Éste es el momento hermenéutico de la crítica.

Se podría, pues, jalonar así el camino recorrido por la noción de tradición: 1] la *tradicionalidad* designa un estilo formal de encadenamiento que garantiza la continuidad de la recepción del pasado; en este sentido, designa la reciprocidad entre la eficiencia de la historia y nuestro ser-afectado-por-el-pasado; 2] las *tradiciones* consisten en los contenidos transmitidos en tanto portadores de sentido; colocan todas las herencias recibidas en el orden de lo simbólico y, virtualmente, en una dimensión lingüística y textual; en este aspecto, las tradiciones son *proposiciones de sentido*; 3] la *tradición*, en cuanto instancia de legitimidad, designa la *pretensión de verdad* (el tener-por-verdadero) ofrecida a la argumentación en el espacio público de la discusión. Frente a la crítica que se devora a sí misma, la pretensión de verdad de los contenidos de tradiciones merece ser considerada como una *presunción de verdad*, hasta que se haga valer una razón más fuerte, es decir, un argumento mejor. Entiendo por presunción de verdad el crédito, la recepción confiada con la que respondemos, en un primer movimiento que precede a toda crítica, a cualquier proposición de sentido, a cualquier pretensión de verdad, por la razón de que no estamos nunca al comienzo del proce-

so de verdad y que *pertenecemos*,⁴⁹ antes de cualquier gesto crítico, a un reino de la verdad presunta. Con esta noción de presunción de verdad, se tiende un puente sobre el abismo que separaba, al comienzo de este debate, la *ineluctable* finitud de toda comprensión y la absoluta *validez* de la idea de verdad comunicativa. Si es posible una transición entre la necesidad y el derecho, ésta es la noción de presunción de verdad que la garantiza: en ella, lo inevitable y lo válido se unen asintóticamente.

De esta meditación sobre la condición de ser-afectado-por-el-pasado deben sacarse dos grupos de conclusiones.

En primer lugar, no hay que olvidar en absoluto que esta condición va acompañada por el objetivo de un horizonte de espera. A este respecto, una hermenéutica de la historia de la eficiencia sólo aclara la dialéctica interna a la experiencia, abstracción hecha de los intercambios entre las dos grandes modalidades del pensamiento de la historia. La restitución de esta dialéctica envolvente es importante para el sentido de nuestra relación con el pasado; por una parte, la repercusión de nuestras esperas relativas al futuro sobre la reinterpretación del pasado puede tener, como principal efecto, abrir en el pasado, considerado como transcurrido, posibilidades olvidadas, potencialidades abortadas, intentos reprimidos (una de las funciones de la historia a este respecto es la de reconducir a esos momentos del pasado en los que el futuro no estaba todavía decidido, en los que el pasado mismo era un espacio de experiencia abierto a un horizonte de espera); por otra parte, el potencial de sentido así liberado de la ganga de las tradiciones puede contribuir a dar vida a aquellas de nuestras esperas que tienen la virtud de determinar, en el sentido de una historia que hay que hacer, la idea reguladora, pero vacía, de una comunicación sin trabas ni limitaciones. Gracias a este juego de la espera y de la memoria, la utopía de una humanidad reconciliada puede actuar en una historia *efectiva*.

En segundo lugar, es preciso afirmar nuevamente la preeminencia de la noción de eficiencia de la historia y de su correlato, nues-

⁴⁹ Este conflicto de gran alcance, que ocupa la segunda parte de *Vérité et méthode*, es el mismo que se ha planteado, en la primera parte, contra la pretensión del juicio estético de erigirse en tribunal de la experiencia estética, y el mismo que se ha planteado, en la tercera parte, contra una reducción simulada del lenguaje a una simple función instrumental en la que se ocultaría el poder de la palabra para elevar al verbo la riqueza de la experiencia integral.

tro ser-afectado-por-el-pasado, sobre la constelación de significaciones que gravitan en torno al término de tradición. No vuelvo sobre la importancia de las distinciones introducidas entre la tradicionalidad, entendida como estilo formal de transmisión de las herencias recibidas, las tradiciones, en tanto contenidos dotados de sentido, y, finalmente, la tradición, en cuanto legitimación de la pretensión de verdad promovida por cualquier herencia portadora de sentido. Quisiera, más bien, mostrar de qué modo esta preeminencia del tema de la eficiencia del pasado sobre el de la tradición permite a este último entrar en relación con las diversas nociones relativas al pasado que han sido puestas a prueba en el curso de los capítulos anteriores.

Recorriendo progresivamente la serie de análisis anteriores, es, ante todo, la problemática del *cara-a-cara* (*Gegenüber*) de nuestro tercer capítulo la que toma una nueva coloración. Por un lado, la dialéctica de lo Mismo, de lo Otro, de lo Análogo recibe una significación hermenéutica nueva: la de estar sometida al pensamiento de la eficiencia del pasado. Considerada aisladamente, esta dialéctica amenaza con despertar, en cada una de sus estaciones, un sueño de poder ejercido por el sujeto del conocer; que se trate de reefectuación de los pensamientos pasados, de diferencia respecto a las invariantes planteadas por la investigación histórica, de metafORIZACIÓN del campo histórico previo a la construcción de la trama: siempre se percibe en filigrana el esfuerzo de una conciencia constituyente por dominar la relación del pasado conocido con el pasado acontecido. Es precisamente de este deseo de dominio —incluso dialectizado del modo que hemos dicho— del que el pasado, tal como ha sido, continúa huyendo. La aproximación hermenéutica, en cambio, comienza por reconocer esta exterioridad del pasado respecto a cualquier intento centrado en una conciencia constituyente, ya sea reconocida, oculta o desconocida. Ella hace inclinar toda la problemática de la esfera del *conocer* a la del *ser-afectado*, es decir, del *no-hacer*.

En cambio, la idea de *deuda* respecto al pasado, que, a nuestro juicio, gobierna la dialéctica de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo, aporta un enriquecimiento considerable a la de tradición; la idea de herencia, que es una de las expresiones más apropiadas de la eficiencia del pasado, puede interpretarse como la fusión de las ideas de deuda y de tradición. El germen de dialectización contenido en la idea de transmisión mediatizadora, que es el centro de la

idea de tradición, no se desarrolla hasta la dialéctica de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo. Este germen se desarrolla cuando se somete la idea de tradición a la triple rejilla de la reefectuación, de la diferenciación y de la metafóricación. Dan testimonio de esto las dialécticas dispersas de lo próximo y de lo lejano, de lo familiar y de lo extraño, de la distancia temporal y de la fusión sin confusión entre los horizontes del pasado y del presente. Finalmente, esta inclusión de la dialéctica de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo en la hermenéutica de la historia es lo que preserva a la noción de tradición de dejarse conquistar por los encantos del romanticismo.

Retrocediendo aún más en la cadena de nuestros análisis, debemos relacionar la noción de tradición con la de *huella*, con la que terminó nuestro primer capítulo. Entre huella *dejada* y recorrida, y tradición *transmitida* y recibida, se revela una afinidad profunda. En cuanto *dejada*, la huella designa, por la materialidad de la marca, la exterioridad del pasado, es decir, su inscripción en el tiempo del universo. La tradición hace hincapié en otro tipo de exterioridad: la de nuestro "ser-afectados" por un pasado que nosotros no hemos hecho. Pero hay correlación entre la significancia de la huella *recorrida* y la eficiencia de la tradición *transmitida*. Son dos meditaciones semejantes entre el pasado y nosotros.

Gracias a esta unión entre huella y tradición, todos los análisis de nuestro primer capítulo son nuevamente asumidos por lo que llamamos aquí el pensamiento de la historia. Ascendiendo en los análisis de la huella hacia los que los preceden, lo primero que se aclara es la función del *documento* en la constitución de una gran memoria: la huella —decíamos— es *dejada*; el documento es *recogido* y *conservado*: en este aspecto, une huella y tradición. Para el documento, la huella hace ya tradición. Correlativamente, la crítica del documento es también inseparable de la crítica de las tradiciones. Pero ésta no es, después de todo, más que una variante en el estilo de la tradicionalidad.

Subiendo un peldaño más en nuestros análisis anteriores, hay que relacionar la tradición con la *sucesión de las generaciones*: subraya el carácter hiperbiológico de la red de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores, es decir, la pertenencia de esta red al orden simbólico. Recíprocamente, la sucesión de las generaciones proporciona a la cadena de interpretaciones y de reinterpretaciones la base de la vida y la continuidad de los vivientes.

En fin, en la medida en que la huella, el documento y la suce-

sión de las generaciones expresan la reinsertión del tiempo vivido en el tiempo del mundo, es también el *tiempo del calendario* el que entra en el dominio del fenómeno de la tradición. Esta articulación es visible en el plano del momento axial que define el instante cero del cómputo y confiere al sistema de todas las fechas su bidimensionalidad. Por un lado, este momento axial permite la inscripción de nuestras tradiciones en el tiempo del universo: gracias a esta inscripción, la historia efectiva, medida por el calendario, es aprehendida como englobadora de nuestra vida y de la sucesión de sus vicisitudes. En cambio, para que un acontecimiento sea juzgado digno de constituir el eje del tiempo del calendario, es preciso que estemos vinculados a él por la corriente de una tradición-transmisión: este acontecimiento depende entonces de la eficiencia de un pasado que supera toda memoria individual. El tiempo del calendario proporciona así a nuestras tradiciones el marco de una institución basada en la astronomía, mientras que la eficiencia del pasado proporciona al tiempo del calendario la continuidad de una distancia temporal *atravesada*.

3. *El presente histórico*

¿Existe lugar para una meditación distinta sobre el presente histórico dentro de un análisis que ha tomado como guía la oposición entre espacio de experiencia y horizonte de espera? Si la tradicionalidad constituye la dimensión pasada del espacio de experiencia, es en el presente donde este espacio se reúne y donde puede, como se ha sugerido anteriormente, ensancharse o restringirse.

Quisiera colocar la meditación filosófica que sigue bajo la égida del concepto de *iniciativa*. Dibujaré sus contornos trazando dos círculos concéntricos. El primero circunscribe el fenómeno de iniciativa sin tener en cuenta su inserción en el pensamiento de la historia, que es aquí nuestro objetivo. El segundo precisa la relación de la iniciativa con un ser en común que lleva la iniciativa en el plano del presente histórico.

Vincular la suerte del presente a la de la *iniciativa* es sustraer de un golpe el presente al prestigio de la *presencia*, en el sentido cuasi óptico del término. Tendemos a pensar el presente en términos de visión, de inspección, quizá porque la mirada retrospectiva hacia el pasado tiende a hacer prevalecer la retrospectión, y por lo tanto la

vista, la visión del ser afectado por la consideración del pasado. Así, Agustín define el presente por la *attentio*, que él llama también *contuitus*. En cambio, Heidegger caracteriza, con razón, la circunspección como una forma no auténtica del Cuidado, como una especie de fascinación de la mirada por las cosas de nuestra preocupación; el *hacer-presente* se hace así mirada seducida. Propongo vincular las dos ideas de hacer-presente y de iniciativa, precisamente para restituir al hacer-presente una autenticidad igual a la de la resolución anticipadora, vuelta hacia el futuro. Por tanto, el presente ya no es una categoría del ver, sino del obrar y del padecer. Un verbo lo expresa mejor que todos los sustantivos, incluido el de presencia: el verbo "comenzar"; comenzar es dar a las cosas un curso nuevo, a partir de una iniciativa que anuncia una sucesión y así abre una duración. Comenzar es comenzar para continuar: una obra debe seguir.⁵⁰

Pero, ¿en qué condiciones se ofrece la iniciativa al pensamiento?

La más radical de las posiciones es aquella con la que Merleau-Ponty ha caracterizado la inserción del sujeto agente en el mundo; a saber, la experiencia del "puedo", raíz del "soy"; esta experiencia presenta la notable ventaja de designar el *cuerpo propio* como el mediador más originario entre el curso de lo vivido y el orden del mundo. La mediación del cuerpo propio precede a todos los conectadores del nivel histórico que hemos considerado en el primer capítulo de la sección anterior, y a los que vincularemos más adelante el presente histórico. El cuerpo propio —o mejor, la carne— depende de lo que Descartes llamaba, en la *Sexta meditación*, la "tercera sustancia", edificada sobre el corte entre el espacio y el pensamiento. Usando una terminología más apropiada, también de Merleau-Ponty,⁵¹ hay que decir que la carne desafía la dicotomía entre lo físico y lo psíquico, entre la exterioridad cósmica y la interioridad reflexiva. El "puedo" se deja pensar precisamente sobre el terreno de semejante filosofía de la carne; la carne, en este sentido, es el conjunto coherente de mis poderes y de mis no-poderes; en torno a este sistema de los posibles carnales, el mundo se despliega como conjunto de utensilios rebeldes o dóciles, de concesiones o de obstáculos. La noción de *circunstancia*, evocada ante-

⁵⁰ Edward W. Said, *Beginnings, intention and method*, cap. II, "A meditation on beginnings", Baltimore y Londres, The John's Hopkins University Press, 1975.

⁵¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 172-204, 302-304, 307-310 y *passim*.

riormente, se articula sobre la de mis no-poderes, en cuanto designa lo que *circumscribe*—limita y sitúa— al poder de obrar.

Esta descripción del “puedo”, dependiente de una fenomenología de la existencia, ofrece un marco apropiado para una reasunción de los análisis desplegados en el campo de la *teoría de la acción*, y que hemos evocado a propósito de la primera relación mimética de la narración respecto a la esfera práctica; se recordará que hemos distinguido, siguiendo a Arthur Danto, entre las acciones de base, las que sabemos hacer sobre la base de una sencilla familiaridad con nuestros poderes, y las acciones derivadas, aquellas que nos exigen hacer algo *de modo que* hagamos que un acontecimiento suceda, el cual no es el resultado de nuestras acciones de base, sino la consecuencia de una estrategia de acción que entraña cálculos y silogismos prácticos.⁵² Esta adjunción de las acciones estratégicas a las acciones de base es de máxima importancia para una teoría de la iniciativa; extiende, en efecto, nuestro poder-hacer mucho más allá de la esfera inmediata del “puedo”; en cambio, coloca las consecuencias icjanas de nuestra acción en la esfera del obrar humano, sustrayéndolas al simple estatuto de objetos de observación; así, en tanto agentes, producimos algo que, hablando con propiedad, no vemos. Esta observación es de máxima importancia en la disputa del determinismo y permite reformular la antinomia kantiana del acto libre, considerado como comienzo de una cadena causal. Diversa es, en efecto, la misma actitud cuando observamos lo que acontece y cuando hacemos que algo acontezca. No podemos ser a la vez observadores y agentes. De esto se desprende que sólo podemos pensar sistemas cerrados, determinismos parciales, sin poder proceder a extrapolaciones extendidas a todo el universo, so pena de excluirnos a nosotros mismos como agentes capaces de producir acontecimientos. En otros términos, si el mundo es la totalidad de lo que es el caso, el *hacer* no se deja incluir en esta totalidad; mejor: el hacer *hace* que la realidad no sea totalizable.

Una tercera determinación de la iniciativa nos acercará a nuestra meditación sobre el presente histórico. Nos hace pasar de la teoría de la acción a la *teoría de los sistemas*. Está anticipada de manera implícita en lo que precede. Se han construido modelos de estado de sistemas y de transformaciones de sistemas que implican esquemas en forma de árboles, con ramificaciones y alternativas.

⁵² *Tiempo y narración*, t. I, pp. 230-231.

Así, hemos definido anteriormente,⁵³ siguiendo a H. von Wright, la *intervención* –noción equivalente a la de iniciativa en el contexto de la teoría de los sistemas– por la capacidad que tiene un agente de unir el poder-hacer del que posee la comprensión inmediata –las “acciones de base”, según Arthur Danto– con las relaciones internas de condicionalidad de un sistema: la intervención es lo que garantiza el cierre del sistema, poniéndolo en movimiento a partir de un estado inicial determinado por esta misma intervención. Haciendo algo –decíamos entonces– es como un agente aprende a aislar un sistema cerrado de su entorno y descubre las posibilidades de desarrollo inherentes a este sistema. La intervención se sitúa así en la intersección de uno de los poderes del agente y de los recursos del sistema. Con la idea de poner en movimiento un sistema, las nociones de acción y de causalidad se superponen. El debate sobre el determinismo, planteado anteriormente, se reanuda aquí con una fuerza conceptual mucho más incisiva: en efecto, si dudamos de nuestro libre poder-hacer, es porque extrapolamos, respecto a la totalidad del mundo, las secuencias regulares que hemos observado. Olvidamos que las relaciones causales son relativas a segmentos de la historia del mundo que tienen el carácter de sistemas cerrados, y que la capacidad de poner en movimiento un sistema al producir su estado inicial es una condición de su cierre; la acción se halla así implicada en el descubrimiento de las relaciones causales.

Trasladada del plano físico al histórico, la intervención constituye el punto nodal del modelo de explicación llamado cuasi causal; este modelo –recordémoslo– articula entre sí segmentos telcológicos que corresponden a las fases intencionales de la acción con segmentos nómicos, que corresponden a fases físicas. En este modelo la reflexión sobre el presente histórico encuentra su apoyo epistemológico más apropiado.

No quisiera terminar este primer ciclo de consideraciones sobre la iniciativa sin subrayar de qué modo el *lenguaje* es incorporado a las *mediaciones* internas de la acción y, más precisamente, a las intervenciones por las que el agente toma la iniciativa de los comienzos que inserta en el curso de las cosas. Recordamos que Émile Benveniste definía el presente como el momento en el que el hablante hace a su acto de enunciación contemporáneo de los enunciados que pro-

⁵³ *Ibid.*, pp. 229-241.

fiere.⁵⁴ Así se subrayaba la autorreferencialidad del presente. De todos los desarrollos que Austin y Searle han aportado a esta propiedad de autorreferencialidad, sólo retendré los que contribuyen a señalar el carácter *ético* de la iniciativa.⁵⁵ No se trata de una desviación artificial, en la medida en que, por una parte, los actos de habla o de discurso llevan el lenguaje a la dimensión de acción ("Cuando decir es hacer..."), y donde, por otra parte, el obrar humano está íntimamente articulado por signos, normas, reglas, valoraciones, que lo sitúan en la región del sentido, o, si se prefiere, en la dimensión simbólica. Por lo tanto, es legítimo tener en cuenta las mediaciones lingüísticas que hacen de la iniciativa una acción *sensata*.

En un sentido amplio, todos los actos de habla (o de discurso) comprometen al hablante y lo comprometen en el presente: no puedo constatar algo sin introducir en mi decir una cláusula tácita de sinceridad, en virtud de la cual significa efectivamente lo que digo; y sin tener como verdadero lo que afirmo. Es así como toda iniciativa de habla (Benveniste decía: toda instancia de discurso) me hace responsable del decir de mi dicho. Pero si todos los actos de habla comprometen implícitamente a su hablante, algunos lo hacen explícitamente. Éste es el caso de los "comisivos" cuya promesa es el modelo. Al prometer, me sitúo intencionalmente en la obligación de hacer lo que digo que haré. Aquí, el compromiso tiene el sólido valor de una palabra que me vincula. Esta limitación que me impongo a mí mismo posee como aspecto importante que la obligación planteada en el presente compromete el futuro. Se subraya así un rasgo notable de la iniciativa, indicado perfectamente por la expresión adverbial "en lo sucesivo" (el inglés dice bien: *from now on*). Prometer, en efecto, es no sólo prometer que haré algo, sino también que mantendré mi promesa. Así, cumplir con su palabra es hacer que la iniciativa tenga una sucesión, que la iniciativa inaugure verdaderamente un nuevo curso de las cosas; en una palabra, que el presente no sea sólo una incidencia, sino el comienzo de una continuación.

Éstas son las fases atravesadas por el análisis general de la inicia-

⁵⁴ É. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, vol. 1, México Siglo XXI, 1971, pp. 179-197.

⁵⁵ P. Ricoeur, "Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique", en *Colloque sur la théorie des actes de langage et la théorie du droit* Archives de Philosophie du Droit, Paris, 1985.

tiva: por el "puedo", la iniciativa señala su potencia; por el "hago", se convierte en acto; por la intervención, inscribe mi acto en el curso de las cosas, haciendo así coincidir el presente vivo con el instante cualquiera; gracias a la promesa mantenida, confiere al presente la fuerza de perseverar; en una palabra, de durar. Por este último rasgo, la iniciativa reviste una significación ética que anuncia la caracterización más específicamente política y cosmopolítica del presente histórico.

Trazado así el contorno más amplio de la idea de iniciativa, queda por señalar el lugar de la iniciativa entre el horizonte de espera y el ser-afectado-por-el-pasado, gracias al cual se identifica con el presente histórico.

Sacar a la luz esta equivalencia es mostrar cómo la consideración del presente histórico lleva a su estadio último la réplica del pensamiento de la historia a las aporías de la especulación sobre el tiempo, alimentadas por la fenomenología. Ésta —recordamos— había abierto el abismo entre la noción de un *instante* sin espesor, reducido al simple corte entre dos extensiones temporales, y la de un *presente*, cargado de la inminencia del futuro próximo y de la proximidad de un pasado apenas transcurrido. El instante puntual imponía la paradoja de la inexistencia del "ahora", reducido a un simple corte entre un pasado que ya no es y un futuro que no es todavía. El presente vivo, en cambio, se daba como la incidencia de un "ahora" solidario de la inminencia del futuro próximo y de la proximidad del pasado apenas transcurrido. Recordamos igualmente que la primera conexión realizada por el pensamiento de la historia había sido la del tiempo del calendario. Nuestra meditación sobre el presente histórico encuentra en la constitución del tiempo del calendario su primer apoyo, en la medida en que éste descansa, entre otras cosas, en la elección de un momento axial a partir del cual todos los acontecimientos pueden ser datados; nuestra propia vida y las de las comunidades a las que pertenecemos forman parte de estos acontecimientos que el tiempo del calendario permite situar a una distancia variable respecto a este momento axial. El momento axial puede considerarse como el primer fundamento del presente histórico, y comunica a éste la capacidad del tiempo del calendario de constituir un tercer-tiempo entre el tiempo físico y el tiempo fenomenológico. El presente histórico participa así del carácter mixto del tiempo del calendario que une el instante puntual al presente vivo. Se edifica sobre el fundamento del tiempo del ca-

lendario. Además, en tanto vinculado a un acontecimiento fundador, supuestamente capaz de abrir una era nueva, el momento axial constituye el modelo de todo comienzo, si no del tiempo, al menos en el tiempo, es decir, de todo acontecimiento capaz de inaugurar un curso nuevo de acontecimientos.⁵⁶

El presente histórico por lo demás está apoyado, como el pasado y el futuro histórico del que es solidario, en el fenómeno a la vez biológico y simbólico de la sucesión de las generaciones. Este apoyo del presente histórico lo proporciona aquí la noción de reino de los contemporáneos que hemos aprendido a intercalar, con Alfred Schutz, entre el de los predecesores y el de los sucesores. La simple simultaneidad física, con todas las dificultades que su pura determinación científica suscita, es así sustituida gracias a la noción de contemporaneidad, que confiere inmediatamente al presente histórico la dimensión de un ser-en-común, en virtud de la cual varios flujos de conciencia son coordinados en un “envejecer-juntos”, según la magnífica expresión de Alfred Schutz. La noción de reino de los contemporáneos —en la que el *Mitssein* está directamente implicado— constituye así el segundo fundamento del presente histórico. El presente histórico es inmediatamente apprehendido como espacio común de experiencia.⁵⁷

Queda por conferir a este presente histórico todos los rasgos de una iniciativa que le permitan operar la mediación buscada entre la recepción del pasado transmitido por tradición y la proyección de un horizonte de espera.

Lo que ya hemos dicho sobre la promesa puede servir de introducción al desarrollo que sigue. La promesa —decíamos— compromete formalmente porque coloca al hablante en la obligación de hacer; se confiere así una dimensión ética a la consideración del presente. Un rasgo análogo a la noción de presente histórico nace de la trasposición del análisis de la promesa del plano ético al plano político. Esta trasposición se hace mediante la consideración del *espacio público* en el que la promesa se inscribe. La trasposición de un plano a otro es facilitada por la consideración del carácter dialógico de la promesa que hemos omitido subrayar anteriormente; la promesa, en efecto, no tiene ningún carácter solipsista: no me limito a unir *me* prometiendo; siempre prometo a *alguien*; si no es el beneficiario de la promesa, el otro es, al menos, el testigo.

⁵⁶ Véase *supra*, pp. 788-790.

⁵⁷ Véase *supra*, pp. 796-798.

Antes, incluso, del acto por el que me comprometo, existe el pacto que me vincula con otro; la regla de fidelidad en virtud de la cual hay que mantener sus promesas precede así, en el orden ético, a cualquier promesa singular. A su vez, el acto de persona a persona que determina la regla de fidelidad se destaca sobre el fondo de un espacio público regulado por el pacto social, en virtud del cual la discusión se prefiere a la violencia, y la pretensión de verdad inherente a cualquier tener-como-verdadero sometido a la regla del mejor argumento. La epistemología del discurso se subordina así a la regla política, o mejor, cosmopolítica del discurso verídico. Hay, así, una relación circular entre la responsabilidad personal de los hablantes que se comprometen por la promesa, la dimensión dialogal del pacto de fidelidad en virtud del cual se deben mantener las promesas, y la dimensión cosmopolítica del espacio público engendrado por el pacto social, tácito o virtual.

La responsabilidad así desplegada en un espacio público difiere radicalmente de la resolución heideggeriana frente a la muerte de la que sabemos hasta qué punto no es transferible de un ser a otro.

No es tarea de esta obra esbozar los lineamientos de la filosofía ética y política a cuya luz la iniciativa del individuo podría insertarse en un proyecto de acción colectiva sensata. Al menos, podemos situar el presente de esta acción, al mismo tiempo ética y política, en el punto de articulación del horizonte de espera y del espacio de experiencia. Volvemos a encontrar, pues, el propósito enunciado anteriormente, cuando observábamos, con Reinhart Koselleck, que nuestra época se caracteriza, a la vez, por el alejamiento del horizonte de espera y por una restricción del espacio de experiencia. Sufrido pasivamente, este desgarramiento hace del presente un tiempo de crisis, en el doble sentido de tiempo de juicio y de tiempo de decisión.⁵⁸ En la crisis se expresa la distensión propia de la condición histórica, homóloga de la *distentio animi* agustiniana. El

⁵⁸ Emmanuel Mounier y Paul Landsberg habían percibido ya, en la noción de *crisis*, más allá del carácter contingente de la crisis de los años cincuenta, un factor permanente de la noción de persona, en conjunción con las de aventura y de compromiso. En un sentido próximo, Eric Weil caracteriza la "personalidad" por su capacidad para responder a un desafío percibido como crisis. La crisis, en tal sentido, es constitutiva de la *actitud* que transmite la categoría de "personalidad": "La personalidad está siempre en crisis; siempre, es decir, en cada instante, se crea al crear su imagen que es su ser futuro. Siempre está en conflicto con los otros, con el pasado, con lo inauténtico." *Logique de la philosophie*, París, J. Vrin, 1950, p. 150.

presente es por completo una crisis cuando la espera se refugia en la utopía y cuando la tradición se convierte en un depósito muerto. Frente a esta amenaza del resquebrajamiento del presente histórico, la tarea es la que hemos anticipado anteriormente: impedir que la tensión entre los dos polos del pensamiento de la historia degenerare en cisma; por lo tanto, por una parte, acercar al presente las esperas puramente utópicas mediante una acción estratégica atenta a los primeros pasos que hay que dar hacia lo deseable y lo razonable; por otra, resistir a la limitación del espacio de experiencia, liberando potencialidades no empleadas del pasado. La iniciativa, en el plano histórico, consiste precisamente en la incesante transacción entre estas dos tareas. Pero para que esta transacción no exprese solamente una voluntad reactiva, sino un enfrentarse a la crisis, debe expresar la fuerza misma del presente.

Un filósofo ha tenido la *fuerza* de pensar la "fuerza del presente": Nietzsche, en la segunda de las *Consideraciones inmutables* (o *intempestivas*), titulada "Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida".⁵⁹ Lo que Nietzsche se ha atrevido a concebir es la *interrupción* que el presente vivo opera, si no respecto al influjo del pasado, al menos respecto a la fascinación que éste ejerce sobre nosotros, por medio de la historiografía misma, en tanto realiza y garantiza la abstracción del pasado por el pasado.

¿Por qué semejante reflexión es "intempestiva"? Por dos razones correlativas: en primer lugar, rompe inmediatamente con el problema del saber (*Wissen*) en beneficio del de la vida (*Leben*), y hace así inclinar el problema de la verdad hacia el de la utilidad (*Nutzen*) y del inconveniente (*Nachteil*); intempestivo es este salto inmotivado en una criteriología de la que sabemos, por el resto de la obra, que

⁵⁹ *Unzeitgemäße Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 3 vols., Munich, Karl Hanser Verlag, t. 1, pp. 209-365. El lector también podrá consultar la edición bilingüe, con traducción al francés de Geneviève Bianquis: *Considerations inmutables*, t. 1, París, Aubier, 1964, "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie", pp. 197-389. "Serviremos a la historia sólo en tanto la historia sirve a la vida, pero el abuso de la historia y la sobrestimación que se ha hecho de ella son causa de que la vida deje de crecer y degenerar. Experimentar este fenómeno según los síntomas notables de nuestra época es hoy tan necesario como doloroso" (pp. 197-198). Y más adelante: "Si esta consideración es intempestiva, es porque intento comprender como un mal, un daño, una carencia de la época algo de lo que este tiempo se gloria con razón, su cultura histórica; porque creo que todos nosotros sufrimos una fiebre histórica devoradora, y que, al menos, deberíamos reconocer que la sufrimos" (p. 199).

depende del método genealógico, y cuya legitimidad sólo es garantizada por la convicción que la propia vida engendra. Es igualmente intempestiva la mutación sufrida por el término "historia" (Nietzsche escribe *Historie*); tal vocablo ya no describe ninguno de los dos términos que hemos intentado unir después de haberlos desunido, ni las *res gestae*, ni su narración, sino la "cultura histórica", el "sentido histórico". En la filosofía de Nietzsche, estas dos modalidades intempestivas son inseparables: una estimación genealógica es, al mismo tiempo, una evaluación de la cultura. Esta traslación de sentido tiene como principal efecto sustituir cualquier consideración epistemológica sobre las condiciones de la historia, en el sentido de historiografía, y más aún cualquier intento especulativo por escribir la historia mundial, por el problema de saber lo que significa *vivir históricamente*. Medirse con este problema es, para Nietzsche, entrar en una discusión gigantesca sobre la modernidad, que atraviesa toda su obra.⁶⁰ La cultura histórica de los modernos ha transformado la aptitud para el recuerdo, por la que el hombre se diferencia del animal, en una carga: la carga del pasado, que hace de su existencia (*Dasein*) un "imperfecto [en el sentido gramatical] que no se acabará nunca" [212] (205). Aquí está el vértice de intempestividad por excelencia del escrito: para salir de esta relación perversa con el pasado, debemos hacernos de nuevo capaces del olvido, "o, con expresión más erudita, poder sentir de forma ahistórica, mientras dure el olvido" (*ibid.*). El olvido es una

⁶⁰ A Nietzsche lo precede, en este terreno, Jacob Burckhardt en sus *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Stuttgart, 1905), donde el problema de lo "histórico" (*das Historische*) sustituye a la investigación del principio de sistematización de la historia universal. Al problema de saber qué invariantes antropológicas hacen que el hombre sea histórico, Burckhardt responde con su teoría de las *Potenzen des Geschichtlichen*. Estado, religión, cultura, los dos primeros constituyen principios de estabilidad, el tercero expresa el aspecto creador del espíritu. Antes de Nietzsche, J. Burckhardt subraya el carácter irracional de la vida y de las necesidades que encuentra en el origen de las potencialidades de la historia, y afirma el vínculo entre vida y *crisis*. En realidad, la metafísica de la voluntad de Schopenhauer constituye el fondo común a Burckhardt y a Nietzsche. Pero es también por haber permanecido fiel al concepto de *Geist*, que en él permanece unido al *de Leben*, por lo que Burckhardt no pudo aceptar la simplificación brutal operada por Nietzsche en *Von Nutzen* en provecho de la única noción de vida, y que las relaciones entre los dos amigos disminuyeran seriamente tras la publicación de la segunda *Intempestive*. Puede leerse en Herbert Schnadelbach (*Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Friburgo, Munich, Karl Alber, 1974) los elementos de una comparación más detallada entre Burckhardt y Nietzsche (pp. 48-89).

fuerza, una fuerza inherente a la "fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una cultura; quiero decir la facultad de crecer por sí mismo, de transformar y de asimilar el pasado y lo heterogéneo, de cicatrizar sus heridas, de reparar lo perdido, de reconstruir las formas rotas" [213] (207). El olvido es la obra de esta fuerza: y, en cuanto el propio olvido es fuerza, delimita el horizonte "cerrado y completo" en cuyo interior sólo un viviente puede morar sano, fuerte y fecundo.⁶¹

En el texto de Nietzsche, el desplazamiento de la cuestión de la historia (historiografía o historia mundial) a la de lo histórico se opera gracias a la oposición entre lo histórico y lo ahistórico, fruto de una irrupción intempestiva del olvido en el campo de la filosofía de la cultura: "*Lo ahistórico y lo histórico son igualmente necesarios a la salud de un individuo, de una nación, de una civilización*" [214] (209). Y esta "proposición" (*Satz*) misma es intempestiva en cuanto que erige el estado (*Zustand*) ahistórico en instancia de juicio sobre el abuso, el exceso, constitutivos de la cultura histórica de los modernos. Entonces, el hombre de la vida juzga al hombre del saber, aquel para quien la historia es un modo de *cerrar la cuenta de vida* de la humanidad.⁶² Denunciar un exceso (*Übermass*) [219] (221) es presumir un buen uso. Aquí comienza el arbitraje de la "vida". Pero no hay que engañarse: la clase de tipología que ha hecho famoso este ensayo de Nietzsche, la distinción entre historia *monumental*, historia *según el modo anticuario (antiquarische)* e historia *crítica*, no es en absoluto una tipología "neutra", epistemológica.

⁶¹ Debemos mencionar este uso limitativo del término horizonte, en contraste con las connotaciones de apertura sin fin encontradas en los dos análisis anteriores. En Nietzsche el horizonte tiene más bien el sentido de un medio envolvente. "La ausencia del sentido es comparable a una nebulosa en cuyo interior se produce la vida misma, para desaparecer de nuevo cuando se destruye esta nube protectora [.]. Un exceso de historia destruye al hombre, y sin esta nebulosa que envuelve la vida no hubiera comenzado nunca ni habría osado comenzar" [215] (211)

⁶² Se podría decir que el exceso de Nietzsche, en este texto, es su negativa a distinguir entre la crítica genealógica de la cultura histórica y la crítica en el sentido epistemológico de la historia como ciencia. Precisamente, este exceso -esta negativa a distinguir entre dos críticas- es la marca soberana de lo "intempestivo". Nietzsche sabe perfectamente que toca de cerca otro tipo de enfermedad: tan próximo está lo ahistórico del punto de vista suprahistórico al cual, en tanto conocedor, un historiador de la valía de B.G. Niebuhr puede pretender acceder. Pero tanto lo ahistórico es una obra de vida, cuanto lo suprahistórico es un fruto de sabiduría... y de náusea. Lo ahistórico no tiene otra función que enseñarnos cada vez mejor a "hacer historia (*Historie zu treiben*) en beneficio de la vida".

Menos aún representa una progresión ordenada en función de una forma soberana, como la historia filosófica en Hegel (por otra parte, el tercer término de Nietzsche ocupa el segundo lugar en Hegel, lo que no deja de tener su importancia. Quizá incluso la tripartición de Nietzsche tiene una relación de tipo irónico respecto a la de Hegel). Se trata siempre de una *figura cultural* y no de un modo epistemológico.

Cada una de ellas ofrece la ocasión de discernir el tipo de *perjuicio* que la historia escrita ocasiona a la historia efectiva en cierta constelación cultural. El servicio de la vida sigue siendo siempre el criterio.

La historia *monumental* depende de la cultura erudita: aunque esté escrita por espíritus iluminados, se dirige especialmente "a hombres de acción y de poder, a combatientes, que buscan modelos, maestros, consoladores, que aquéllos no encuentran en su entorno ni entre sus contemporáneos" [219] (223).⁶³ Como lo sugiere la denominación escogida, ella *enseña y advierte* mediante la insistencia de una mirada obstinadamente retrospectiva, que interrumpa cualquier acción en el hábito sostenido de la reflexión. Nietzsche habla de ella sin sarcasmo: sin una visión de conjunto de la cadena continua de los acontecimientos, sería imposible formarse ninguna idea del hombre. La grandeza sólo se revela en lo monumental; la historia le levanta el mausoleo de la fama, que no es otra que "la creencia en la cohesión y en la continuidad de la grandeza a través de los tiempos: es una protesta contra el cambio de las generaciones y contra la precariedad de cuanto existe" [221] (227). En ningún otro lugar está tan próximo Nietzsche a acreditar el alegato de Gadamer en favor de lo "clásico": de su comercio con éste, la consideración monumental de la historia saca la convicción de "que, si la grandeza pasada ha sido *posible* una vez, sin duda también lo será en el futuro" [221] (229). "¡Y sin embargo...!" (*Und doch*): el vicio secreto de la historia monumental es "engañar a fuerza de analogía", a fuerza de igualar las diferencias; eclipsada la disparidad sólo quedan "efectos en sí", nunca imitables, los que los grandes aniversarios conmemoran. En esta desaparición de las singularidades, "el pasado mismo sufre daño" (*so leidet die Vergangenheit selbst Schaden*) [223] (233). Si esto sucede con los más importantes

⁶³ Volvemos a encontrar aquí el *topos* de la *historia magistra vitae* al que hemos aludido anteriormente.

hombres de acción y de poder, ¿qué decir de los mediocres, que se refugian tras la autoridad de lo monumental para encubrir en ella su odio de toda grandeza?⁶⁴

Si la historia monumental puede ayudar a los fuertes a dominar el pasado para crear grandeza, *la historia según el modo anticuario* ayuda a los hombres ordinarios a persistir en todo lo que de *habitud* y de *venerable* ofrece una tradición bien arraigada en un terreno familiar. *Preservar y venerar*: esta divisa es comprendida instintivamente dentro del círculo de una familia, de una generación, de una ciudad. Justifica una compañía duradera y pone en guardia contra las seducciones de la vida cosmopolita, siempre ansiosa de novedad. Para ella, tener raíces no es un accidente arbitrario, es sacar crecimiento del pasado, convirtiéndose en su heredero, la flor y el fruto. Pero el peligro no está lejos: si cuanto es antiguo y pasado es igualmente venerable, la historia, una vez más, es lesionada, no sólo por la corta mirada de la veneración sino también por la momificación de un pasado al que el presente ya no anima ni inspira. La vida no quiere ser preservada, sino acrecentada.

He aquí por qué, para servir a la vida, se precisa otro tipo de historia, la *historia crítica*; su tribunal no es el de la razón crítica, sino el de la vida fuerte; para él. "todo pasado merece condena" [229] (247). Pues estar vivo es ser injusto y, más aún, despiadado: es expresar condena sobre las aberraciones, las pasiones, los errores y los crímenes de los que somos descendientes. Esta crueldad es el tiempo del olvido, no por negligencia, sino por desprecio. El de un presente tan activo como el de la promesa.

Es evidente que el lector de estas páginas terribles debe saber que hay que situar todas las palabras en el marco de la gran metáfora que une la filología y la fisiología en una genealogía de la moral, que es también una teoría de la cultura.

Por eso, sin duda, la continuación del ensayo rompe con las apariencias taxonómicas de esta tipología, para adoptar el tono acusatorio: *contra* la historia ciencia; *contra* el culto a la interioridad, fruto de la distinción entre lo "interior" y lo "exterior" [233] (259);⁶⁵ en una palabra, *contra* la modernidad! La invectiva no

⁶⁴ También aquí se puede evocar lo que se ha dicho anteriormente sobre el contraste entre la reafectación en lo *Mismo* y el "inventario de las *diferencias*".

⁶⁵ El ataque dirigido contra la separación entre interior y exterior, contra el énfasis de la interioridad, contra la oposición entre contenido y forma, recuerda un conflicto análogo, defendido en nombre de la "sustancia", de la *Sittlichkeit*, en la *Fi-*

falla: he aquí a nuestros hombres de biblioteca transformados en enciclopedias ambulantes; los individuos, carentes de todo instinto creador, reducidos a portadores de máscaras, nacidos con cabellos grises; los propios historiadores tratados como eunucos, encargados de la custodia de una historia también prisionera en el gran harén de la historia del mundo [239] (273). ¡Ya no es el eterno femenino el que nos atrae hacia las alturas —como en los dos últimos versos del segundo *Fausto* de Goethe—, sino el “eterno-objetivo”, celebrado por toda la cultura histórica!

Terminemos de una vez con la invectiva: conservemos sólo la importantísima oposición entre la pretendida virtud de imparcialidad y la *virtud de justicia*, todavía más rara, sin embargo, que la “raa virtud de magnanimidad (*Grossmut*)” [244] (285). Al contrario del demonio helado de la objetividad, la justicia —llamada injusticia algunas páginas antes!— se atreve a sostener la balanza, a condenar, a constituirse en juicio final. Igualmente, la verdad no es nada sin “el impulso y la fuerza de la justicia” [243] (285), pues la simple justicia, sin la “fuerza del juicio”, ha infligido a los hombres los más terribles sufrimientos. “Sólo la fuerza superior posee el derecho de juzgar; la debilidad sólo puede aguantar” [246] (291). Incluso el arte de componer artísticamente un tejido sólido con los hilos de los acontecimientos, como hace el dramaturgo —en suma, lo que hemos llamado construcción de la trama—, depende también, por su culto de lo inteligible, de las ilusiones del pensamiento objetivo. Objetividad y justicia no pueden coexistir. Es cierto que Nietzsche no busca tanto el arte de componer como la estética del distanciamiento que ajuste el arte a la historia monumental y anpicuaría. Aquí, como allí, falta la fuerza de la justicia.⁶⁶

Si esta “intempestiva” defensa de la historia justiciera encuentra aquí su sitio, en nuestra propia investigación, es porque se coloca en la *línea del presente*, entre la proyección del futuro y la captación del pasado: “Sólo en virtud de la fuerza (*Kraft*) suprema del presente podéis interpretar (*deuten*) el pasado” [250] (301). Sólo la grandeza de hoy reconoce la del pasado: ¡de igual a igual! En última instancia, la fuerza de refigurar el tiempo procede de la fuerza del presente: “El ver-

nomología del espíritu, después del *Volksgeist* en la *Filosofía de la historia* de Hegel ¡El fantasma de Hegel surge siempre de cualquier atarico!

⁶⁶ Se observará, en esta ocasión, la expresión “hacer la historia”, discutida anteriormente. “Nuestros eruditos pueden sacar las historias que se narran del eterno inaccesible, pero, por ser eunucos, ¡no pueden ‘hacer la historia!’” [241] (276)

dadero historiador debe tener la fuerza de transformar en una verdad totalmente nueva lo que es conocido de todos, y expresarlo con tanta simplicidad y profundidad que la profundidad haga olvidar su simplicidad, y la simplicidad su profundidad" [250] (301). Esta fuerza establece la diferencia entre un maestro y un sabio.

Pero también el presente es, en la suspensión de lo anhistórico, el presente eterno de la filosofía hegeliana de la historia. He mencionado el grave equívoco infligido a la filosofía hegeliana de la historia: Nietzsche ha contribuido considerablemente.⁶⁷ Pero si Nietzsche ha podido llevar a cuestras la mala interpretación del tema hegeliano del fin de la historia,⁶⁸ es porque ha visto, en la cultura que denuncia, el exacto cumplimiento de esa mala interpretación. Para los epígonos, en efecto, ¿qué puede significar la época, sino "la coda inmusical del *rondó Weltgeschichtlich*" (*ibid.*), en una palabra, una existencia superflua? Finalmente, el tema hegeliano de la "potencia (*Macht*) de la historia" sólo habrá servido para garantizar "la admiración sin disfraz del éxito, la idolatría de lo factual" [263] (335). Nietzsche escucha que estos "apologetas de lo factual" exclaman: "¡Estamos en la meta, somos la meta! ¡Somos la naturaleza arribada a su perfección!" [267] (343).

Con esto, ¿no ha fustigado Nietzsche la arrogancia de la Europa del siglo XIX? Si fuera así, su panfleto no seguiría siendo "intempestivo" también *para nosotros*. Si lo sigue siendo es porque encubre un significado duradero que una hermenéutica del tiempo histórico tiene la tarea de reactualizar dentro de contextos siempre nuevos. Para nuestra investigación sobre el encadenamiento de los tres éxtasis del tiempo, operado poéticamente por el pensamiento histórico, esta significación duradera concierne al estatuto del presente respecto a la historia. Por un lado, el presente histórico es, en cada época, el término último de una historia acabada, a su vez hecho acabado y fin de la historia. Por otra, en cada época también el presente es —o, al menos, puede ser— la fuerza inaugural de una histo-

⁶⁷ Hegel no sólo habría declarado el fin de la historia, sino que lo hubiera cumplido escribiéndolo. Habría inculcado así a la convicción "de la vejez de la humanidad" [258] (323), y encerrado un poco más a la humanidad, ya madura para el juicio final, en el estéril *memento mori* enseñado sin cesar por el cristianismo. Según Hegel, los hombres no podrían ser más que sucesores sin herederos, gente que llega con retraso, hijos tardíos: es ésta precisamente la visión anticuaria de la historia.

⁶⁸ La maledicencia es elevada al rango de la farsa. ¡Hegel había visto que "la cima y el punto final del *Weltprozess* se identificaban con su propia existencia berlinesa!" [263] (333).

ria por hacer.⁶⁹ El presente, en el primer sentido, dice el envejecimiento de la historia y hace de nosotros personas que han llegado tarde; en el segundo sentido, nos califica como los primeros que han llegado.⁷⁰

Nietzsche hace así inclinar la noción del presente histórico de lo negativo a lo positivo, procediendo de la simple suspensión de lo histórico —por el olvido y la reivindicación de lo histórico— a la afirmación de la “fuerza del presente”. Al mismo tiempo, inscribe en esta fuerza del presente el “impulso de la esperanza” —el *hoffendes Streben*—, lo que le permite protegerse de la vituperación contra las desventajas de la historia lo que sigue siendo “la utilidad de la historia para la vida”.⁷¹

Cierta actitud iconoclasta respecto a la historia, en cuanto encerramiento en el pasado, constituye así una condición necesaria de su poder para refigurar el tiempo. Se exige, sin duda, un tiempo de

⁶⁹ Nietzsche, cediendo a la imagen de Schopenhauer de una “república de los gemos”, ve a los gigantes de la historia escapando al *Prozess* de la historia y “viviendo de una intemporal contemporaneidad (*zeitlos-gleichzeitig*) gracias a la historia que permite semejante *cooperación*” [35.3] (270). Emerge aquí otro sentido del presente, hecho de la *contemporaneidad de lo no-contemporáneo*, ya evocada anteriormente a propósito de la noción de “misma generación”.

⁷⁰ Todo el final de *Von Nutzen* es una llamada a la juventud, que raya en la demagogia, contra la historia escrita por los eruditos nacidos con los cabellos grises: “Pensando en la *juventud*, exclamo: ¡Tierra! ¡Tierra!” [276] (367).

⁷¹ También nosotros estaríamos autorizados a decir: ¡y sin embargo! Nunca Nietzsche apela a una intución desnuda de la vida. Los antidotos, los contravenciones, son también interpretaciones. Lo ahistórico, más aún lo suprahistórico, no son nunca retornos al olvido ni se evocan al comienzo, sino un momento de pónica nostalgia. Es cierto que el propio Nietzsche, en otras obras, exige la *summa*. Una cultura del olvido pide más. ... una gran cultura. Aunque Nietzsche hable de vida “sin más”, no debe olvidarse nunca el estatuto genealógico, es decir, a la vez filológico y sintomatológico, de todos los “conceptos” relativos a la vida, a los efectos y al cuerpo. Pero ¿qué sería una gran cultura sino el redescubrimiento del buen uso de la historia, aunque no se tratase más que del buen uso de una enfermedad, como dice uno de los predecesores más detestados de Nietzsche? ¿Salvar la historia y su triple vía: monumental, antecuarria, crítica? ¿Conducir la historia a su función: servir a la vida? ¿Cómo hacerlo sin discernir en el pasado sus promesas incumplidas, sus potencialidades prohibidas de actualización, más que sus resultados? Si no, ¿cómo comprender que el libro termine con una última llamada a la idea *griega* de cultura? ¡Qué ironía, para un Hegel, esta comunión en el gran sueño de la filosofía romántica alemana! Así, el discurso “intempestivo” nos invita a una relectura de la tradición a la luz de la filosofía de la *strebende Hoffnung*—relectura guiada, no ya por el *hecho acabado* del presente, sino por la “fuerza del presente”.

suspense para que nuestros objetivos del futuro tengan la fuerza de reactivar las potencialidades inacabadas del pasado, y para que la historia de la eficiencia sea llevada por tradiciones aún *vivas*.

CONCLUSIONES

Las conclusiones¹ que propongo sacar al término de nuestro largo recorrido no se limitan a agrupar los resultados alcanzados; pretenden, además, explorar los límites que encuentra nuestra empresa, como ya hemos hecho en el último capítulo de *La metáfora viva*.

Quiero comprobar la consistencia y los límites de la hipótesis que desde el comienzo ha orientado mi trabajo, a saber, que la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación de un discurso indirecto de la narración. La mitad negativa de la demostración reside en la constatación de que los intentos más ejemplares para expresar la vivencia del tiempo en su inmediatez misma acaban por multiplicar las aporías a medida que se afina el instrumento analítico. Son precisamente estas aporías las que la poética de la narración considera como otros tantos nudos que intenta desatar. De modo esquemático, nuestra hipótesis de trabajo quiere *considerar la narración como el guardián del tiempo* en la medida en que no existiría tiempo pensado si no fuera narrado. De ahí el título general de nuestro tercer volumen: *El tiempo narrado*. Hemos recogido, por primera vez, esta correspondencia entre narración y tiempo en el cara-a-cara entre la teoría agustiniana del tiempo y la aristotélica de la trama, que abría *Tiempo y narración I*. Toda la sucesión de nuestros análisis ha sido concebida como una vasta extrapolación de esta correlación inicial. El problema que planteo, en la nueva lectura, es el de saber si esta amplificación equivale a una simple multiplicación de las mediaciones entre el tiempo y la narración, o si la correspondencia inicial ha cambiado de naturaleza en el curso de nuestros estudios.

Este problema se ha planteado, en primer lugar, en el plano *epistemológico*, en los términos de la *configuración del tiempo por la narración*, sucesivamente en el contexto de la historiografía (*Tiempo y narración I*, segunda parte), y luego en el del relato de ficción (*Tiempo y narración II*). Hemos podido medir los enriquecimientos que la

¹ Estas conclusiones deberían llamarse *posfacio*. Derivan, en efecto, de una nueva lectura hecha casi un año después de la conclusión de *Tiempo y narración III*. Su redacción es contemporánea a la última revisión del manuscrito

noción cardinal de construcción de la trama ha recibido en los dos casos, cuando la explicación histórica o la racionalidad narratológica se han superpuesto en las configuraciones narrativas de base. Inversamente, gracias al método husserliano de "cuestionamiento regresivo" (*Rückfrage*), se ha podido demostrar que las racionalizaciones de la narración remiten, mediante intermediarios adecuados, al principio formal de configuración descrito en la primera parte de *Tiempo y narración I*: las nociones de cuasi-trama, de cuasi-personaje, de cuasi-acontecimiento, elaboradas al final de la segunda parte, muestran, sobre el lado de la historiografía, esta derivación siempre posible, como lo atestigua, del lado de la narratología, la persistencia del mismo principio formal de configuración hasta en las formas de composición novelesca en apariencia las más propensas al cisma, según nuestros análisis de *Tiempo y narración II*. Por eso, creemos poder afirmar que, en el plano epistemológico de la configuración, la multiplicación de los eslabones intermedios entre narración y tiempo sólo ha alargado las mediaciones sin romperlas nunca, pese a los cortes epistemológicos operados legítimamente en nuestro días por la historiografía y la narratología en sus ámbitos respectivos.

¿Sucede lo mismo en el plano *óntico* de la *refiguración del tiempo por la narración*, plano sobre el que se despliegan los análisis de *Tiempo y narración III*? Hay dos razones para que la pregunta merezca plantearse. Por una parte, la aporética del tiempo, que ocupa la primera sección, se ha enriquecido tanto, gracias a la adjunción al núcleo agustiniano, el de nuestros análisis iniciales, de desarrollos considerables aportados por la fenomenología, que se puede cabalmente cuestionar el carácter homogéneo de esta expansión de la aporética. Por otra parte, no es evidente que el conjunto de los siete capítulos que dan la réplica de la poética de la narración a la aporética del tiempo obedezca a la misma ley de derivación de lo complejo a partir de lo simple, ilustrada por la epistemología de la historiografía y de la narratología.

Precisamente para responder a esta doble interrogación propongo aquí una nueva lectura de la aporética del tiempo, que siga un orden de composición distinto del impuesto por la historia de las doctrinas. A mi parecer, tres problemáticas han quedado enmarañadas en los análisis realizados, autor por autor, incluso obra por obra, de la primera sección:

1. Hemos privilegiado la aporía que resulta de la *ocultación*

masiva de la perspectiva fenomenológica y de la perspectiva cosmológica. Esta dificultad nos ha parecido tan importante que ha regido la construcción, en forma de polémica, de nuestra primera sección: Aristóteles contra Agustín, Kant contra Husserl, los defensores del supuesto "tiempo ordinario" contra Heidegger. Además, se han necesitado no menos de cinco capítulos para elaborar la respuesta de la función narrativa a la más visible de las aporías de la temporalidad. Por lo tanto, la primera cuestión que hay que plantear es la de verificar hasta qué punto el entrecruzamiento de los objetivos referenciales entre la historia y la ficción constituye una respuesta adecuada a la primera gran aporía, la de la doble perspectiva en la especulación sobre el tiempo.

2. La respuesta ampliamente positiva a esta primera cuestión no debe ocultar, a su vez, una dificultad mucho más rebelde, que ha quedado entreverada con la precedente en la aporética del tiempo. Se trata del sentido que hay que dar al *proceso de totalización* de los éxtasis del tiempo, gracias al cual el tiempo se dice siempre en singular. Esta segunda aporía no sólo no es reducible a la primera; la domina. En efecto, la representación del tiempo como un singular colectivo supera al desdoblamiento de las aproximaciones fenomenológica y cosmológica. Será necesario, por lo tanto, proceder a una revisión de las aporías vinculadas a esta representación y dispersas en la indagación histórica, a fin de restituirles la preeminencia que el privilegio otorgado al primer ciclo de aporías ha parecido anular. Hecho esto, estaremos en condiciones de plantear la cuestión de saber si nuestros dos últimos capítulos aportan una respuesta tan adecuada a la aporía de la totalidad del tiempo como los cinco precedentes a la aporía de la doble perspectiva sobre el tiempo. Una menor adecuación de la respuesta a la pregunta, en el plano de la segunda gran aporía de la temporalidad, dejará presentir los límites que encontrará finalmente nuestra ambición de saturar la aporética del tiempo mediante la poética de la narración.

3. ¿Sigue siendo la aporética de la totalización la última palabra de la aporética del tiempo? No lo creo, en términos de segunda lectura. Una aporía aún más inflexible se esconde tras las dos precedentes. Conciérne a la última *imposible representabilidad* del tiempo, que hace que la propia fenomenología recurra constantemente a metáforas y devuelva la palabra al mito, para decir el surgir del presente o el discurrir del flujo unitario del tiempo. Pero, no se ha dedicado capítulo alguno a esta aporía, que circula, en cierto

modo, en los intersticios de la aporética. El problema paralelo es, pues, saber si la narratividad es capaz de dar una réplica adecuada, obtenida sólo de sus recursos discursivos, a este fracaso de la representación del tiempo. La respuesta a esta pregunta embarazosa no es, así como la propia pregunta, objeto de un examen separado en nuestra segunda sección. Por lo tanto, habrá que reunir los *membra disjecta* de este discurso fracturado que parece responder a la aporía más fucite. Por ahora, contentémonos con formular el problema de la forma más breve: ¿se puede aún dar un equivalente narrativo a la extraña situación temporal que hace decir que todas las cosas —incluso nosotros mismos— están *en* el tiempo, no en el sentido que daría a este “en” alguna acepción “ordinaria”, como querría el Heidegger de *El ser y el tiempo*, sino en el sentido en que los mitos dicen que el tiempo nos envuelve con su vastedad? Responder a esta pregunta constituye la prueba suprema a la que se encuentra sometida nuestra ambición de hacer coincidir adecuadamente la aporética del tiempo con la poética de la narración.

La nueva jerarquía entre las aporías de la temporalidad que proponemos aquí corre el riesgo de mostrar una creciente inadecuación de la respuesta a la pregunta, y por lo tanto de la poética de la narración a la aporética del tiempo. El mérito de esta prueba de adecuación habría sido, al menos, el de revelar, a la vez, la amplitud del ámbito en el que es pertinente la réplica de la poética de la narración a la aporética del tiempo, y el *límite* más allá del cual la temporalidad, escapando al marco de la narratividad, retorna del problema al misterio.

1. *La primera aporía de la temporalidad: la identidad narrativa*

Seguramente, es a la primera aporía a la que la poética de la narración ofrece la respuesta menos imperfecta. El tiempo narrado es como un puente tendido sobre el abismo que la especulación abre continuamente entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico.

La relectura de la aporética confirma hasta qué punto la progresión de nuestros análisis ha acentuado la gravedad de la propia aporía. Agustín no tiene otro recurso que el de oponer a las doctrinas cosmológicas el tiempo de un espíritu que se distingue; este espíritu no puede ser más que un alma individual, pero, en ningún

caso, un alma del mundo. Y sin embargo, la meditación sobre el comienzo de la creación conduce a Agustín a confesar que el tiempo mismo ha comenzado con las cosas creadas; este tiempo no puede ser más que el de todas las criaturas, así, en un sentido que no puede explicarse en el marco de la doctrina del libro xi de las *Confesiones*, un tiempo cosmológico.

En cambio, Aristóteles sabe perfectamente que el tiempo no es el movimiento y exige un alma para distinguir los instantes y contar los intervalos; pero esta implicación del alma no puede figurar en la pura definición del tiempo como "número del movimiento según lo anterior y lo posterior", por temor a que el tiempo sea elevado al rango de los principios últimos de la *Física*, la cual sólo admite en esta función el movimiento y su enigmática definición mediante la "entelequia de la potencia en cuanto potencia"; así, la definición física del tiempo es incapaz de explicar las condiciones psicológicas de la aprehensión del tiempo mismo.

En cuanto a Husserl, puede pasar por alto el tiempo objetivo y sus determinaciones ya constituidas: la constitución efectiva del tiempo fenomenológico no puede producirse más que en el plano de una hilética de la conciencia; pero, un discurso sobre la hilética sólo puede tenerse gracias a los préstamos de ésta respecto de las determinaciones del tiempo constituido. Así, el tiempo constituyente no puede ser elevado al rango del puro aparecer sin traslación de sentido del constituyente al constituido. Lo podría, pero no se ve cómo se llegaría a obtener de un tiempo fenomenológico, que no puede ser más que el de una conciencia individual, el tiempo objetivo que, por hipótesis, es el de la realidad entera. Inversamente, el tiempo, según Kant posee de entrada todos los rasgos de un tiempo cosmológico, en tanto es la presuposición de todos los cambios empíricos; es, pues, una estructura de la naturaleza, la cual incluye el yo empírico de cada uno. Pero no se ve en qué sentido puede decirse que "reside" en el *Gemüt*, puesto que no se puede articular ninguna fenomenología de este *Gemüt*, so pena de dar vida a la psicología racional que sus parallogismos han condenado sin apelación.

Es con Heidegger con quien la aporía que resulta de la ocultación mutua del tiempo fenomenológico y del tiempo cosmológico me ha parecido alcanzar su más alto grado de virulencia, a pesar de que la jerarquía de los niveles de temporalización expuestos por la fenomenología hermenéutica del ser-ahí otorga un lugar a la intra-

temporalidad, es decir, al ser-en-el-tiempo. Tomado en este sentido derivado, pero original, el tiempo parece ser coextensivo al ser-en-el-mundo, como lo atestigua la expresión misma de tiempo-mundano. Y sin embargo, incluso este tiempo-mundano sigue siendo el tiempo de un ser-ahí, siempre singular, en virtud del vínculo íntimo entre el Cuidado y el ser-para-la-muerte, rasgo intransferible que caracteriza a cada ser-ahí como un "existente". Por eso, nos ha parecido que carece de credibilidad la derivación del tiempo ordinario por la vía de nivelación de los rasgos de mundanidad de la temporalidad auténtica. En cambio, creemos más enriquecedor para la discusión situar la línea de división entre las dos perspectivas sobre el tiempo en el punto mismo en el que Heidegger ve, gracias a una operación de nivelación que no puede parecerle más que un fraude del pensamiento, una traición de la fenomenología auténtica. La fractura, en este punto, parece tanto más profunda cuanto más sutil es.

Nuestra poética de la narración pretende ofrecer su respuesta precisamente a esta aporía de la ocultación recíproca de las dos perspectivas sobre el tiempo.

La *actividad mimética* de la narración se puede caracterizar de modo esquemático gracias a la invención de un *tercer tiempo* construido sobre la misma línea de fractura cuyo trazado lo ha descubierto la aporética. Esta expresión —tercer tiempo— aparece en nuestro análisis para caracterizar la construcción por parte del pensamiento histórico de conectadores tan determinados como el tiempo del calendario. Pero la expresión merece extenderse al conjunto de los análisis, al menos hasta el umbral de nuestros dos últimos capítulos. El problema al que todavía no ha respondido el análisis, y que planteamos aquí, es evaluar el grado de adecuación de la réplica. Con otros términos, ¿hasta qué punto el *entrecruzamiento* de los respectivos objetivos ontológicos de la historia y de la ficción constituye una réplica adecuada a la ocultación recíproca de las dos perspectivas, fenomenológica y cosmológica, sobre el tiempo?

A fin de preparar nuestra respuesta, resumamos la estrategia que hemos seguido. Hemos partido de la idea de que este tercer-tiempo tenía una dialéctica propia, desde el momento en que su producción no podía ser asignada de modo exhaustivo ni a la historia ni al relato de ficción, sino a su entrecruzamiento. Esta idea de entrecruzamiento entre los objetivos referenciales respectivos de la

historia y del relato ha conducido la estrategia seguida en nuestros cinco primeros capítulos. Para explicar la referencia cruzada entre la historia y el relato, hemos entrecruzado efectivamente nuestros mismos capítulos: hemos partido del contraste entre un tiempo histórico reinscrito sobre el tiempo cósmico y un tiempo entregado a las variaciones imaginativas de la ficción; después, nos hemos detenido en el estadio del paralclismo entre la función de representancia del pasado histórico y los efectos de sentido producidos por la confrontación entre el mundo del texto y el mundo del lector; finalmente, nos hemos alzado al nivel de una interpenetración de la historia y de la ficción, fruto de los procesos cruzados de la ficcionalización de la historia y de la historicización de la ficción. Esta dialéctica del entrecruzamiento sería en sí misma un signo de inadecuación de la poética a la aporética, si no naciese de esta mutua fecundación un *vástago*, cuyo concepto introduzco aquí y que atestigua cierta unificación de los diversos efectos de sentido del relato.

El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su *identidad narrativa*. El término "Identidad" es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor?² Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero, ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta "¿quién?", como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa*. En efecto, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una

² Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; traducción al francés de C. Fradier, *La condition de l'homme moderne*, con prólogo de P. Ricœur, Paris Calmann-Lévy, 1983. Sobre el mismo tema, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 25 ("El 'quién' del ser-ahí") y § 74 ("Cuidado e ipseidad")

ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones. El dilema desaparece si la identidad entendida en el sentido de un mismo (*idem*), se sustituye por la identidad entendida en el sentido de un sí-mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa. La *ipseidad* puede sustraerse al dilema de lo Mismo y de lo Otro en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo. El sí-mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida.³ Entonces el sujeto aparece constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida, según el deseo de Proust.⁴ Como lo confirma el análisis literario de la autobiografía, la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas.

Esta conexión entre ipseidad e identidad narrativa confirma una de mis más antiguas convicciones: el sí del conocimiento de sí no es el yo egoísta y narcisista cuya hipocresía e inseguridad, cuyo carácter de superestructura ideológica así como el arcaísmo infantil y neurótico, han denunciado las hermenéuticas de la sospecha. El sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*. Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo.

La noción de identidad narrativa muestra también su fecundidad en el hecho de que se aplica tanto a la comunidad como al individuo. Se puede hablar de la ipseidad de una comunidad, como acabamos de hacerlo de la de un sujeto individual: individuo y comunidad se constituyen en su identidad al recibir tales relatos que se convierten, tanto para uno como para la otra, en su historia efectiva.

³ Sobre los conceptos de "cohesión de la vida", "mutabilidad", "persistencia", véase Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 72.

⁴ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. III, p. 1033.

En este momento, dos ejemplos merecen compararse. uno se toma de la esfera de la subjetividad individual más cerrada; el segundo está sacado de la historia de las culturas y de las mentalidades. Por un lado, la experiencia psicoanalítica pone de relieve la función del componente narrativo en lo que se ha convenido en llamar "historias de casos": esta función se deja discernir en el trabajo del que realiza el análisis, que Freud llama *trabaja de elaboración* (*Durcharbeitung*); se justifica, además, por la finalidad misma de todo el proceso del cuidado, que es el de sustituir los fragmentos de historias, a la vez ininteligibles e insostenibles, por una historia coherente y aceptable, en la que el analizador pueda reconocer su ipseidad. El psicoanálisis constituye, a este respecto, un laboratorio muy instructivo para una indagación propiamente filosófica sobre la noción de identidad narrativa. Ahí se ve, en efecto, cómo la historia de una vida se constituye por una sucesión de rectificaciones aplicadas a relatos previos, de la misma forma que la historia de un pueblo, de una colectividad, de una institución procede de la serie de correcciones que cada nuevo historiador aporta a las descripciones y a las explicaciones de sus predecesores, y, progresivamente, a las leyendas que han precedido este trabajo propiamente historiográfico. Como se ha dicho, la historia procede siempre de la historia.⁵ Lo mismo sucede con el trabajo de corrección y de rectificación constitutivo de la elaboración analítica: un sujeto se reconoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo.

La comparación entre la elaboración analítica y el trabajo del historiador facilita la transición de nuestro primer ejemplo al segundo. Este último está tomado de la historia de una comunidad particular, el Israel bíblico. El ejemplo es particularmente tópico ya que ningún pueblo ha sido tan apasionado por los relatos que ha narrado sobre sí mismo. Por un lado, la delimitación de los relatos recibidos posteriormente como canónicos expresa, incluso refleja, el carácter del pueblo que se ha dado, entre otros escritos, los relatos de los patriarcas, los del Éxodo, los del asentamiento en Canaán, los de la monarquía davídica, los del exilio y del retorno. Pero se puede decir con igual pertinencia que, precisamente narrando relatos considerados como testimonio de los acontecimientos fundadores de su propia historia, el Israel bíblico se ha convertido en la comunidad histórica que lleva este nombre. La relación es

⁵ *Tiempo y narración*, t. 1, p. 323, n. 27

circular: la comunidad histórica que se llama el pueblo judío ha sacado su identidad de la *recepción* misma de los textos que ella ha *producido*.

La relación circular entre, de un lado, lo que podemos llamar sin duda un *carácter* —y que puede ser tanto el de un individuo como el de un pueblo— y, de otro, los *relatos* que, juntos, expresan y plasman el carácter, ilustra magníficamente el círculo evocado al comienzo de nuestra exposición de la triple *mimesis*.⁶ La tercera relación mimética de la narración con la práctica —decíamos— vuelve a la primera a través de la segunda. Este círculo nos había inquietado entonces, en cuanto se puede objetar que la primera relación mimética lleva ya la marca de relatos anteriores, en virtud de la estructura simbólica de la acción. ¿Existe, preguntábamos, una experiencia que no sea ya el fruto de la actividad narrativa? Al término de nuestra investigación sobre la refiguración del tiempo por la narración, podemos afirmar sin temor que este círculo es un círculo “sano”: la primera relación mimética no remite, en el caso del individuo, más que a la semiótica del deseo, la cual sólo implica los rasgos prenarrativos vinculados a la demanda constitutiva del ser humano; la tercera relación mimética se define por la *identidad narrativa* de un individuo o de un pueblo, fruto de la rectificación sin fin de una narración anterior por otra posterior, y de la cadena de refiguraciones que de ella derivan. En una palabra, la identidad narrativa es la resolución poética del círculo hermenéutico.

Al término de esta primera serie de conclusiones, quisiera señalar los límites de la solución que la noción de identidad narrativa proporciona a la primera aporía de la temporalidad. Es cierto que la constitución de la identidad narrativa ilustra perfectamente el juego cruzado de la historia y de la narración en la refiguración de un tiempo que es, a su vez, indivisiblemente tiempo fenomenológico y tiempo cosmológico. Pero implica a su vez una limitación interna atestiguada por la primera inadecuación de la respuesta que la narración aporta a la cuestión planteada por la aporética.

En primer lugar, la identidad narrativa no es una identidad estable y sin fisura; y así como se pueden componer diversas tramas a propósito de los mismos sucesos (los cuales, por eso mismo, ya no merecen llamarse los mismos acontecimientos), igualmente siempre es posible urdir sobre su propia vida tramas diferentes, incluso

⁶ *Ibid.*, pp. 141-146.

opuestas. A este respecto, se podría decir que, en el intercambio de las funciones entre la historia y la ficción, el componente histórico del relato sobre sí mismo saca éste de la vertiente de una crónica sometida a las mismas verificaciones documentales que cualquier otra narración histórica, mientras que el componente de ficción lo saca de la vertiente de las variaciones imaginativas que desestabilizan la identidad narrativa. En este sentido, la identidad narrativa se hace y se deshace continuamente, y la cuestión de confianza que Jesús planteaba a sus discípulos —¿quién decís que soy yo?—, cada uno se la puede plantear a propósito de sí mismo, con la misma perplejidad que los discípulos interrogados por Jesús. La identidad narrativa se convierte así en el título de un problema, así como el de una solución. Una investigación sistemática sobre la autobiografía y el autorretrato verificaría, sin duda alguna, esta inestabilidad de principio de la identidad narrativa. Además, la identidad narrativa no agota la cuestión de la ipseidad del sujeto, sea éste un individuo particular o una comunidad de individuos. Nuestro análisis del acto de lectura nos lleva más bien a decir que la práctica de la narración consiste en una experiencia de pensamiento por la que nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos. En este sentido, el relato ejercita la imaginación más que la voluntad, aunque siga siendo una categoría de la acción. Es verdad que esta oposición entre imaginación y voluntad se aplica preferentemente a ese momento de lectura que hemos llamado el momento del *éxtasis*. Pero la lectura, hemos añadido, implica también un momento de *envío*: es entonces cuando la lectura se convierte en una provocación para ser y obrar de otro modo.⁷ Sigue siendo cierto que el envío se transforma en acción sólo gracias a una decisión que hace decir a cada uno: ¡aquí estoy! Por eso, la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera sino gracias a este momento decisivo, que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. Lo atestiguan los análisis bien conocidos de la promesa y, para decirlo con una palabra, toda la obra completa de Emmanuel Lévinas. Sin embargo, la defensa que la teoría de la narración podría oponer a la ambición de la ética de regir por sí sola la constitución de la subjetividad sería la de recordar que la narratividad no está desprovista de toda dimensión normativa, valorativa, prescriptiva. La teoría de la lectura nos lo ha advertido: la estrategia de per-

⁷ Sobre la lectura como éxtasis y como envío, véase *supra*, cap. 4, p. 900.

suasión fomentada por el narrador tiende a imponer al lector una visión del mundo que no es nunca éticamente neutra, sino que más bien induce, implícita o explícitamente, una nueva valoración del mundo y del propio lector: en este sentido, el relato pertenece ya al campo ético en virtud de la pretensión de lealtad ética, inseparable de la narración. En todo caso, pertenece al lector, convertido una vez más en *agente*, en iniciador de la *acción*, escoger entre las múltiples proposiciones de lealtad ética transmitidas por la lectura. Es en este punto donde la noción de identidad narrativa halla su límite y debe unirse a los componentes no narrativos de la formación del sujeto agente.

2. La segunda aporía de la temporalidad: totalidad y totalización

La aporía de la *totalidad* es una aporía distinta. La primera procedía de la no-congruencia entre dos perspectivas sobre el tiempo, la de la fenomenología y la de la cosmología. La segunda nace de la disociación de los tres éxtasis del tiempo: futuro, pasado, presente, a pesar de la noción insuperable del tiempo concebido como un singular colectivo. Decimos siempre *el* tiempo. Si la fenomenología no proporciona respuesta teórica a esta aporía, ¿puede dar una respuesta práctica el pensamiento de la historia, del que hemos dicho que trasciende la dualidad del relato histórico y del de ficción? La respuesta a esta pregunta ha constituido el reto de nuestros dos últimos capítulos. Pero ¿en qué cosa la respuesta depende efectivamente de la práctica? En un doble sentido: en primer lugar, la renuncia a la solución especulativa dada por Hegel nos ha obligado a sustituir la noción de totalidad por la de totalización; en segundo lugar, esta totalización se nos ha mostrado como el fruto de una mediación *imperfecta* entre horizonte de espera, retomada de las herencias pasadas, incidencia del presente intempestivo. En este doble sentido, el proceso de totalización sitúa el pensamiento de la historia en la dimensión práctica. Con el fin de poder medir el grado de adecuación entre el proceso práctico de totalización y la aporía teórica de la totalidad, parece necesario proceder a una nueva lectura de la aporética, en la medida en que la exposición histórica de nuestra primera sección ha privilegiado la primera aporía y dejado en un estado de dispersión las varias expresiones de la segunda.

Que no exista más que un tiempo, el *Timeo* lo presupone desde el momento en que define el tiempo como "cierta imitación móvil de la eternidad" (37 d); además, el tiempo es coextensivo a la única alma del mundo, y ha nacido con el Cielo. Sin embargo, esta alma del mundo procede de múltiples divisiones y mezclas, regidas todas por la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro.⁸

La discusión que Aristóteles dedica a las relaciones entre el tiempo y el movimiento presupone la unicidad del tiempo. La cuestión que preside el examen previo de la tradición y de sus aporías es la de saber "qué cosa es el tiempo y su naturaleza" (*Física*, IV, 218 a 32). La unicidad del tiempo es buscada explícitamente mediante la argumentación que distingue el tiempo del movimiento, a saber, que hay movimientos, pero *un* solo tiempo. (El argumento mantendrá su propia fuerza hasta que el movimiento mismo no haya sido unificado, lo que no ocurrirá antes de la formulación del principio de inercia.) En cambio, Aristóteles, guardándose de elevar el tiempo al rango de principio de la naturaleza, no puede decir cómo un alma, distinguiendo instantes y contando intervalos, puede pensar la unidad del tiempo.

En cuanto a Agustín, recordamos con qué fuerza plantea la embarazosa pregunta: "¿Qué es, entonces, el tiempo?" Y no hemos olvidado la confesión que sigue y que sitúa el examen en el clima del pensamiento interrogativo. Por consiguiente, el conflicto entre *intentio* y *distentio* se deja interpretar en los términos de un dilema entre la unidad ordenada del tiempo y la fragmentación de éste entre la memoria, la anticipación y la atención. Toda la aporía se concentra a partir de ahí en la estructura triple del presente.

Con Kant, Husserl y Heidegger, la unicidad del tiempo se problematiza en cuanto tal.

Parece que Kant hace eco a Agustín cuando plantea, a su vez, el problema de saber "qué cosa son el espacio y el tiempo" (A 23, B 38). Pero es para introducir, con un tono de certeza, el repertorio de las respuestas posibles entre las que hace una selección unívoca, a saber, "que no conciernen más que a la forma de la intuición y por consiguiente a la constitución subjetiva de nuestro espíritu (*Gemüt*)" (*ibid.*). Así la idealidad del tiempo garantiza su unicidad. La unicidad del tiempo es la de una forma de nuestra capacidad para recibir una diversidad de impresiones. Esta unicidad sirve, a

⁸ Véase *supra*, p. 649, n. 16.

su vez, de argumento en la "exposición metafísica", luego "trascendental", del concepto del tiempo: por ser el tiempo un singular colectivo, no puede ser un concepto discursivo, es decir, un género divisible en especies, sino una intuición *a priori*. De ahí la forma axiomática del argumento: "Los diversos tiempos no son más que partes del mismo tiempo" (A 31, B 47). Y también: "La infinidad del tiempo no significa sino que toda magnitud determinada del tiempo sólo es posible mediante limitaciones de un tiempo único que le sirve de fundamento" (A 32, B 48). En el mismo argumento, se habla de la "representación sin limitaciones" (*ibid.*) del tiempo, la cual no es más que la "representación originaria" (*ibid.*) del tiempo. Precisamente en virtud del *a priori*, la intuición del tiempo es planteada como la de un único tiempo.

Y sin embargo, cierta problematización de esta unidad emerge en la *Analítica trascendental*. En primer lugar, la doctrina del esquematismo introduce la distinción entre la "serie del tiempo", el "contenido del tiempo", el "orden del tiempo" y el "conjunto del tiempo en relación con todos los objetos posibles". En todo caso, esta pluralidad de las "determinaciones de tiempo" (A 145, B 184), unida a la de los esquemas, no amenaza realmente la unidad establecida en el plano de la *Estética*.⁹ No es cierto que suceda la misma cosa con la distinción entre los "tres modos del tiempo", impuesta por el examen sucesivo de las *Analogías de la experiencia*, a saber, la permanencia, la sucesión, la simultaneidad. Es la permanencia *del tiempo* la que plantea el problema más grave: está unida al esquema de la sustancia y, a través de éste, al *principio* que lleva el mismo nombre de permanencia. Y es con motivo del primero de estos vínculos cuando Kant declara, aunque sea en un paréntesis: "(No es el tiempo el que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él. Al tiempo, que es en sí mismo inmutable y fijo, le corresponde, pues, en el fenómeno, lo inmutable en la existencia, es decir, la sustancia. Sólo de ésta podemos determinar temporalmente la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos)" (A 143, B 183). Esta declaración suena como una paradoja: la permanencia incluye, de alguna manera, la sucesión y la simultaneidad. La *Estética*, al no tener nada que ver con objetos determinados, con fenómenos objetivos, sólo conoce el carácter de unicidad y de infinidad del tiempo; por eso,

⁹ La figuración del tiempo mediante una línea refuerza la presuposición de la unicidad del tiempo: se puede decir que el tiempo es lineal precisamente en virtud de esta representación.

la objetividad fenomenal suscita este rasgo inesperado, la permanencia, que participa del mismo carácter *a priori* que los rasgos del tiempo reconocidos por la *Estética*. Mantendremos, por ahora, esta paradoja dentro de los límites de la segunda aporía encontrada por una reflexión trascendental aún dueña de su temática. Retomaremos su examen en el marco de la tercera aporía, pues la reflexión parece tocar aquí un algo inescrutable, rebelde a cualquier clarificación. Sin embargo, nada hace pensar que Kant haya considerado como un objeto de asombro que el tiempo, inmutable y fijo, no transcurra.

Esta afirmación, la menos discutida en Kant, del carácter único y unitario de la forma del tiempo presenta dificultades precisamente en Husserl. Se podría creer que este carácter pertenece al tiempo objetivo que se comienza por desconectar. No es así. Ya el título mismo de las *Lecciones* lo deja entender: la expresión compuesta, permitida por la lengua alemana —*Zeitbewusstsein*— sugiere la idea de un doble singular: *una* conciencia, *un* tiempo.¹⁰ La apuesta final es, en efecto, la autoconstitución del tiempo como flujo único. Pero ¿cómo es posible, en una *hulética* —ya que a ella le compete la constitución del tiempo inmanente—, constituir la forma unitaria del tiempo sin recurrir, como Kant y Brentano, a un principio extrínseco a la diversidad de las impresiones? El descubrimiento principal que hemos reconocido a Husserl, la constitución del presente ampliado por la *continua* adjunción de las retenciones y de las protensiones en el punto-fuente del presente vivo, no responde más que parcialmente a la pregunta: en efecto, son sólo totalidades parciales —los famosos objetos temporales del tipo del sonido que continúa resonando— las que son constituidas así. ¿Pero cómo pasar de los “fragmentos” de duración al “conjunto del pasar” [28] (42)? Se conoce, sin duda, la dirección en la que se debe buscar la solución: *la totalidad del tiempo no puede ser más que el corolario de su continuidad*. ¿Pero se obtendrá este corolario de la simple *iteración* del fenómeno de retención (y de protensión)? No se ve cómo retenciones de retenciones constituirían un flujo único. Esto no puede hacerse directamente, en la medida en que se deben componer juntos, en el mismo flujo, recuerdos continuamente derivados del presente vivo, cuasi-presentes libremente imaginados con sus propias áreas de retenciones y de protensiones, rememoraciones sin vínculo continuo

¹⁰ Véase la expresión “el tiempo inmanente del flujo de la conciencia” (*Lecciones* [6] (9)).

con el presente vivo y dotadas de un carácter posicional que no tienen los cuasi-presentes simplemente imaginados. ¿El fenómeno de "recubrimiento" al que se le reconoce la capacidad de transferir, a una escala más grande, el de la continuación del presente en el pasado reciente, explica realmente lo que Husserl mismo llama el "enclavamiento del tiempo"? La insuficiencia de esta solución es atenuada por la necesidad de proseguir la constitución del tiempo inmanente en un plano más profundo de radicalidad, alcanzado solamente en la tercera sección de las *Lecciones*. La dificultad a la que se trata de responder resulta de la necesidad de reconocer a los recuerdos de cualquier naturaleza un *lugar fijo* en el flujo unitario del tiempo, además del *creciente alejamiento* de los contenidos, que deriva del descenso que hace que estos contenidos se hundan en un pasado cada vez más lejano y brumoso. Para hacer frente a esta dificultad, Husserl desdobra la intencionalidad que se desliza a lo largo del flujo: de la intencionalidad primaria que tiene por mira las modificaciones de presencia de una vivencia particular, distingue una intencionalidad segunda que tiende a la situación temporal de esta vivencia independientemente de su grado de alejamiento del presente vivo. El lugar de un fenómeno en el tiempo se refiere a la totalidad del flujo considerado como forma.¹¹ Volvemos a encontrar así la paradoja de Kant según la cual el tiempo mismo no transcurre. Yes esta constitución la que rige el sentido que se ha de dar a la expresión "producirse *en* el tiempo". Lo que designa la preposición *en* es precisamente la fijeza de la situación temporal, distinta del grado de alejamiento de los contenidos vividos.

La dificultad, para Husserl, es finalmente la de conseguir, de una fenomenología aplicada primariamente a las expansiones continuas del punto-fuente, una fenomenología del conjunto del tiempo; pero ni la constitución de objetos temporales tiene todavía, por así decir, un pie en el presente vivo, ni el fenómeno del "recubrimiento" fruto de la recíproca invasión entre las áreas de retención y de protensión de todos los cuasi-presentes explican perfectamente la autoconstitución del tiempo inmanente como flujo total. La dificultad de Husserl sobre este punto se expresa de varias maneras: ya invoca "algunas leyes *a priori* del tiempo" (título del § 33); ya confiesa el carácter "chocante (si no absurdo)" de la afirmación según la cual el flujo de la conciencia constituye su propia unidad

¹¹ Sobre este difícil argumento, véanse los textos de Husserl citados antes, pp. 64-67.

[80] (105); ya confiesa simplemente: "para todo esto, nos faltan los nombres" [75] (99).

Podemos entonces preguntarnos si la obstinación de Husserl por buscar una respuesta apropiada al problema de la unidad del flujo no depende de la presuposición más fundamental de todas, la de la unidad de *la* conciencia misma, que la unidad del tiempo replica. Pero, suponiendo que semejante unidad pueda sustraerse a las críticas de un Hume o de un Nietzsche, el carácter *monádico* de la constitución continuaría presentando dificultades. Por lo tanto, la constitución de un tiempo *común* dependería de la de la subjetividad. Se puede dudar de que la "puesta en común" de las experiencias particulares propuesta en la *Quinta meditación cartesiana* logre producir un tiempo *único* mejor que lo que pueda conseguir la experiencia de "recubrimiento" de las vivencias en el interior de una sola conciencia.

Con Heidegger, en fin, el problema de la totalidad temporal alcanza el punto culminante de reflexividad crítica y, al mismo tiempo, de perplejidad. Al hacer hincapié, como lo hemos hecho en la discusión, en la aporía del "tiempo ordinario", hemos diferido al segundo plano el tema que, sin embargo, abre la segunda sección de *El ser y el tiempo*, a saber, la posibilidad para el ser-ahí de ser un todo, de ser integral.

Pero, en ningún sitio se dice por qué este problema es el principal que debe plantearse una fenomenología hermenéutica del tiempo. Sólo la respuesta aportada por el análisis del ser-para-la-muerte revela *a posteriori* la urgencia de la cuestión de "hacer posible" el ser-integral. Sea lo que fuere de la prioridad de la pregunta sobre la respuesta, un sesgo inédito viene dado al problema de la totalidad gracias a esta relación con la mortalidad. En primer lugar, el tiempo no será un infinito dado, como en Kant, sino un rasgo de finitud: la mortalidad —no el acontecimiento de la muerte en el tiempo público, sino el destino de cada uno hacia su propia muerte— designa el cierre interno de la temporalidad primordial. En segundo lugar, el tiempo no será una forma, ni en el sentido kantiano, ni siquiera en el sentido husserliano, sino un proceso inherente a la estructura más íntima del ser-ahí, a saber, el Cuidado; por lo tanto, ya no es preciso suponer una doble intencionalidad: una que se adhiere a los contenidos y a su juego de retenciones y de protensiones, otra que designa el lugar inmutable de una vivencia en un tiempo también fijo; el problema del lugar hay que remitirlo, gra-

cias a la intra-temporalidad y a la nivelación de ésta, a los falsos prestigios del tiempo ordinario.

La perplejidad que engendra esta respuesta a la pregunta del ser-integral se alimenta de varias razones. En primer lugar, se exige que el vínculo entre el ser-integral y el ser-para-la-muerte sea *atestado* por el testimonio de la conciencia moral, cuya expresión más auténtica, según Heidegger, reside en la anticipación resuelta. De ello resulta que el sentido del proceso de totalización no es accesible a la reflexión impersonal que gobierna la *Estética trascendental* de Kant o a la de un sujeto tan desinteresado como el *ego* trascendental según Husserl. Al mismo tiempo, se hace difícil disociar, en el centro de la anticipación resuelta, lo que depende aún de lo existencial, en línea de principio comunicable, y de lo existencial, es decir, de una opción personal del hombre Heidegger. Lo he dicho ya anteriormente: otras concepciones existencialistas, las de Agustín, Pascal, Kierkegaard, Sartre, se encuentran descartadas en nombre de un tipo de estoicismo que hace de la resolución frente a la muerte la prueba suprema de autenticidad. Es cierto que la elección de Heidegger es válida en el plano de una ética personal, pero coloca todo el análisis del ser-integral en una especie de neblina conceptual difícil de atravesar. En efecto, este análisis parece sujeto a dos impulsos contrarios: según el primero, la fenomenología hermenéutica del Cuidado tiende a encerrarse en un fenómeno íntimo, no transferible de un ser-ahí al otro, que habría que llamar la muerte propia, así como se dice el cuerpo propio.¹² Según el segundo impulso, la estructura temporal del Cuidado, restituida a la apertura del *Sich-vorweg*, del ser-delante-de-sí, desemboca en la inmensa dialéctica del por-venir, del haber-sido y del hacer-presente. No oculto que este segundo impulso dado al problema del ser-integral sólo prevalece sobre el primero si el análisis existencial es llevado por una actitud existencial que coloca la

¹² Este cierre es preparado en la analítica del ser-ahí. En efecto, si el ser-ahí es susceptible de recibir una caracterización *existencialista*, es en virtud de su relación con la *existencia*. Pero la existencia consiste en "tener siempre como ser a su ser en cuanto suyo (*dass es je sein. Sein als immer zu sein hat*)" [12] (13). Al insistir así sobre el "siempre" (*je*, en alemán) de la existencia, Heidegger abre, desde el comienzo, el camino a un análisis del Cuidado que desemboca en el fenómeno donde el "siempre" es llevado al colmo: el ser-para-la-muerte; en efecto, que un ser-ahí no pueda hacerse representativo (*Vertretbarkeit*) por otro hace que "nadie pueda sustraer (*abnehmen*) a otro su morir" [239-240]. Nada extraño, pues, si el tiempo, según Heidegger, se fragmenta en tiempo mortal, tiempo histórico, tiempo cósmico.

despreocupación respecto a la muerte propia por encima de la resolución anüpadora, e inclina por lo mismo a considerar la filosofía como una celebración de la vida más que una preparación para la muerte. Los títulos de esta otra elección existencial hay que hacerlos valer en otra parte distinta del contexto de una simple analítica del ser-ahí, todavía demasiado empeñada en una antropología filosófica.

Suponiendo que se pueda sustraer la cuestión del ser-integral a aquel tipo de estrangulación que le inflige la ecuación entre ser-integral y ser-para-la-muerte, se hace emerger una aporía del ser-integral aún más grave.

Recordamos de qué modo Heidegger pasa de la noción de temporalidad a la de temporalización, paralelamente a la suplantación de la posibilidad, en el sentido kantiano, por la de posibilización.¹³ Lo que la temporalización posibilita es precisamente la *unidad* del porvenir, del haber-sido y del hacer-presente. Pero esta unidad resulta minada desde el interior por la dehiscencia entre lo que Heidegger llama en lo sucesivo los *éxtasis* del tiempo, por referencia al *ekstathikon* griego, al cual corresponde el *Ausser-sich* alemán. De ahí la sorprendente declaración: "La temporalidad es el 'fuera-de-sí' (*Ausser-sich*) originario, en sí y para sí" (329). Hemos aquí, de un solo golpe, llevados al comienzo de nuestra investigación: a la *distentio animi* agustiniana, en una palabra a la concordancia discordante que ha puesto en marcha todos nuestros análisis.¹⁴ Este "fuera-de-sí", por el que el tiempo se exterioriza respecto a sí mismo, constituye una estructura tan fuerte, en el corazón de la experiencia nuclear de la temporalidad, que rige todos los procesos de diferenciación que, en los otros niveles de temporalización, hacen estallar la unidad. Ya se trate de la distensión del tiempo en el plano de la historicidad, o de la extensión del lapso, en el de la intratemporalidad, el "fuera-de-sí" primordial continúa su carrera subversiva, hasta su triunfo en el concepto ordinario del tiempo,

¹³ Véase *supra*, pp. 729-730.

¹⁴ Si, al término de nuestro periplo, nos volvemos a encontrar sobre un terreno agustiniano es, quizá, porque la problemática de la temporalidad no ha cambiado radicalmente de marco de referencia, pasando del *animus*, según Agustín, al ser-ahí según Heidegger, a través de la conciencia íntima, según Husserl. El carácter distributivo de lo existencial, el "siempre" subrayado anteriormente, impone una tonalidad subjetivista residual a un análisis que quiere ser claramente ontológico. Ésta es, sin duda, una de las razones por las que la primera parte de *El ser y el tiempo* ha quedado sin continuación.

que se supone procede de la intratemporalidad por nivelación. Esta última transición, que es también una degradación, se hace posible gracias a la extrapolación de los rasgos temporales del Cuidado respecto al conjunto del ser-en-el-mundo, gracias al cual se puede hablar del carácter "mundanamente-histórico"¹⁵ de los entes distintos del ser-ahí. La recíproca exterioridad de los "ahoras" del tiempo cronológico no es más que una representación degradada; al menos posee la virtud de hacer explícito, al precio de una objetivación indebida, este rasgo de la temporalidad originaria que hace que ella reúna sólo dispersando.

¿Pero de dónde sabemos que la temporalidad reúne, *pese* al poder de dispersión que la mina? ¿Quizá porque el Cuidado, sin que jamás se haya planteado el problema, es considerado a su vez como un *singular colectivo* —como lo era la conciencia husserliana, originariamente una consigo misma?

¿Cómo ha respondido la poética de la narración a esta aporía, de múltiples rostros, de la totalidad? En primer lugar, ha opuesto un rechazo, firme pero costoso, a la ambición del pensamiento de operar una totalización de la historia enteramente permeable a la luz del concepto, historia recapitulada en el eterno presente del saber absoluto. A esta solución inaceptable, ha opuesto después la noción de una *mediación imperfecta* entre las tres dimensiones de la espera, de la tradición y de la fuerza del presente.

¿Esta totalización por mediación imperfecta es pues adecuada a la aporía de la totalidad del tiempo? A mi entender, se puede observar una buena correlación entre la mediación imperfecta que rige el pensamiento de la historia y la unicidad plural de la temporalidad, a condición de hacer hincapié en el carácter *plural* de la unidad asignada al tiempo tomado como singular colectivo, y en el carácter *imperfecto* de la mencionada mediación entre horizonte de espera, tradicionalidad y presente histórico.

Es importante, a este respecto, que el pensamiento histórico trasponga, según un modo resueltamente práctico y en el plano *dialógico* de una historia común, los análisis fenomenológicos que hemos visto conducidos según el modo *especulativo* y según el plano *monológico*. Retomemos, para mostrarlo, las etapas principales de nuestro análisis ternario de la conciencia histórica.

Comenzando deliberadamente por la noción de *horizonte de espe-*

¹⁵ Véase *supra*, p. 744.

ra, hemos reconocido, en un sentido, el cambio de prioridad operado por Heidegger en el contexto de una fenomenología hermenéutica del Cuidado. Horizonte de espera y ser-delante-de-sí se corresponden así punto por punto. Pero, en virtud de la doble trasposición que hemos mencionado, la espera es concebida, de entrada, como una estructura de la práctica; son seres actuantes los que intentan hacer su historia y los que sufren los males generados por este mismo intento. Además, esta proyección está abierta al futuro de las comunidades históricas a las que pertenecemos y, más allá de éstas, al futuro indeterminado de toda la humanidad. La noción de espera contrasta así con el ser-delante-de-sí según Heidegger, que choca con el cierre interno que el ser-para-la-muerte impone a toda anticipación.

El mismo parentesco y el mismo contraste se pueden discernir entre el haber-sido según Heidegger y nuestro concepto de *tradicionalidad*. El tema monológico de la derrelicción es trasladado al tema dialógico por excelencia del ser marcado por la historia. Además, el aspecto del padecer que es propio de la derrelicción es trasladado a la categoría práctica de la conciencia de la eficacia de la historia. Son, en fin, los mismos conceptos de huella, de herencia, de deuda, los que rigen ambos análisis. Pero, mientras que Heidegger no concibe, al menos en el plano más originario, más que una transmisión de herencia de sí mismo a sí mismo, la tradicionalidad implica el reconocimiento de una deuda que es contraída fundamentalmente con otro; las herencias transmitidas lo son fundamentalmente gracias al camino lingüístico y más generalmente sobre la base de sistemas simbólicos que implican un mínimo de reparación de creencias comunes y de acuerdos sobre las reglas que permiten el desciframiento de los signos, símbolos y normas en vigor en el grupo.

Un tercer juego de correspondencias se puede discernir en el plano del hacer-presente, al que corresponde, del lado de la conciencia histórica, la *fuerza del presente*. Un parentesco seguro se puede reconocer entre la circunscripción otorgada a la presencia de las cosas dadas y utilizables, y el presente histórico del que hemos subrayado, siguiendo a Nietzsche, su arraigo en la "vida", en la medida en que la historia puede ser evaluada en términos de "ventajas" y de "inconvenientes". Pero es aquí donde la réplica de la conciencia histórica a la aporética del tiempo marca la desviación más grande en la trasposición de un plano a otro. Por una

parte, el carácter verdaderamente *práctico* de una iniciativa confiere a la noción de presente histórico su sello original. La iniciativa es, por excelencia, la acción que actualiza la competencia de un sujeto agente. Lo que cae, por lo tanto, bajo una "consideración intempestiva" son los rasgos intempestivos de la iniciativa misma. El presente es captado entonces realmente bajo el ángulo de su incidencia en el tiempo. Por otra parte, el carácter *dialógico* del presente histórico coloca a éste de entrada bajo la categoría del vivir-juntos: es en el mundo común de los contemporáneos, para retomar el término de Schutz, donde se inscriben las iniciativas; hemos hecho la demostración de esto con la promesa, que compromete al sujeto monádico sólo a condición de una reciprocidad que regula un juego de esperas mutuas, y finalmente bajo la condición de un pacto social colocado bajo la idea de justicia. De múltiples maneras, pues, la mediación imperfecta de la conciencia histórica responde a la unidad plural de la temporalidad.

Queda por decir si existe algo que corresponda, en la vertiente de la conciencia histórica, a la idea misma de una *unidad* de los tres éxtasis del tiempo, más allá de su diferenciación. Un tema importante de *El ser y el tiempo* podría ayudar a encontrar la respuesta: el de la *repetición*, o mejor de la recapitulación (*Wiederholung*), cuyo análisis concierne precisamente al plano de la historicidad. Hemos señalado¹⁶ que la repetición es el nombre por el que la anticipación del futuro, la reasunción de la derrección y la "mirada rápida" ajustada a "su tiempo" reconstituyen su frágil unidad: "La repetición, dice Heidegger, es la transmisión explícita, es decir, el retorno a las posibilidades del ser-ahí-sido-ahí." Así se reafirma la primacía de la resolución anticipadora respecto al pasado transcurrido. Pero no es seguro que la repetición satisfaga los requisitos del tiempo considerado como un singular *colectivo*. En primer lugar, es sorprendente que este tema no sea propuesto en el capítulo consagrado a la temporalidad originaria, en el mismo plano que el "fuera-de-sí" estático del tiempo; además, el tema no añade gran cosa al de la resolución anticipadora, tan marcada por el ser-para-la-muerte; finalmente, parece que no desempeña ninguna función cuando el hacer-presente, tercer éxtasis del tiempo, es tenido en cuenta

¹⁶ Estas anotaciones centradas en Heidegger no excluyen la búsqueda de otras correlaciones con los análisis husserlianos, por ejemplo, entre las retenciones y la tradicionalidad; hemos explorado esta vía en el capítulo sobre la ficción y las variaciones imaginativas (véase *supra*, pp. 824-827)

por sí mismo. Por eso, el axioma kantiano, según el cual tiempos diferentes son sólo partes del mismo tiempo, no encuentra ninguna interpretación satisfactoria en la fenomenología hermenéutica de la temporalidad.

La réplica de la conciencia histórica tiene esto de notable: que propone un estatuto original para la categoría *práctica* y *dialógica* que hace frente al axioma de la unicidad del tiempo. Este estatuto es el de una idea-límite que es al mismo tiempo una idea rectora. Esta idea es la misma de la historia considerada como un singular colectivo. ¿Vuelta a Kant?, se dirá. Pero no es el Kant de la primera *Crítica*; es, a lo sumo, el de la segunda, es decir, precisamente la *Crítica de la razón práctica*. Además, se puede retornar a Kant sólo tras un rodeo necesario por Hegel. Es del Hegel de la *Fenomenología del espíritu* y de los *Principios de la filosofía del derecho* del que hemos aprendido la paciencia del concepto, en el recorrido de las grandes mediaciones históricas, en el plano de la economía, del derecho, de la ética, de la religión y, en general, de la cultura. Pero si ya no creemos que estas grandes mediaciones puedan culminar en un saber absoluto, que descansa en el presente eterno de la contemplación, es, al menos, el peso del saber absoluto el que nos conduce a la *idea kantiana*, tendida en lo sucesivo en el horizonte de las mediaciones históricas.

¿Qué otra cosa hemos hecho, en nuestro largo capítulo consagrado a la conciencia histórica, si no articular las mediaciones prácticas y dialógicas? ¿Y cómo podríamos hablar de mediaciones, incluso imperfectas, si no en el horizonte de una idea-límite que sería también una idea rectora? Esta perspectiva de la idea guía ha encontrado diversas expresiones en el curso de nuestros análisis. La primera fue la emergencia del propio término de historia en el sentido de un singular colectivo.¹⁷ Se presupone aquí una concepción épica de la humanidad; sin ella, no habría más que especies humanas múltiples, y finalmente razas diferentes. Pensar la historia como una es plantear la equivalencia entre tres ideas: un tiempo, una humanidad, una historia. En última instancia, nos hallamos ante la presuposición del punto de vista cosmopolítico introducido por Kant en sus ensayos de filosofía de la historia. Pero Kant no tenía los instrumentos conceptuales, sólo disponibles después de Hegel, para integrar el concepto de una historia considerada desde el

¹⁷ Véase *supra*, pp. 780-782.

punto de vista cosmopolítico en el edificio de las tres *Críticas*, eventualmente como tercera parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Que esta idea de una única historia y de una única humanidad no queda en un trascendental vacío y sin fuerza, lo hemos afirmado al apoyar las categorías metahistóricas de horizonte de espera y de espacio de experiencia con la afirmación del *deber*, ético y político. para evitar que la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia acabe en el cisma. Para ello, hemos hecho dos proposiciones: que la imaginación utópica se convierta siempre en espera determinada, y que las herencias recibidas sean liberadas de su esclerosis.¹⁸ Esta segunda propuesta ha dominado todo nuestro análisis de la tradicionalidad; si nos hemos negado a dejarnos encerrar en la alternativa de una hermeneútica de las tradiciones y de una crítica de las analogías, es precisamente para dar un apoyo concreto a la crítica misma,¹⁹ sin memoria —hemos afirmado continuamente— no hay principio-esperanza. Si dejamos de creer que esta o aquella herencia del pasado podía ser reinterpretada aún en una edad poscrítica, definida por Max Weber como “mundo del desencanto”,²⁰ la crítica sería llevada de nuevo a su estadio prehegeliano, pues toda mediación histórica se haría inútil. El interés por la anticipación, que en cierto modo esquematiza —en el sentido kantiano del término— la idea de una humanidad *una* y de una historia *una*, debe percibirse como actuando ya en la práctica anterior y contemporánea de la comunicación, por lo tanto, en continuidad con estas o aquellas anticipaciones ocultas en la propia tradición.

Recuerdo, en fin, el último afloramiento en nuestro texto de la tesis según el cual la idea rectora adquiere sentido sólo como horizonte de la mediación imperfecta entre futuro, pasado y presente: concierne a nuestro tratamiento del presente como iniciativa. Ésta, en efecto, no se resume en la sola incidencia intempestiva de un presente vivido como interrupción, sino que incluye todas las formas de transacciones entre espera y memoria.²¹ Estas transacciones constituyen la réplica más apropiada, en el plano de la práctica colectiva, a la repetición heideggeriana. Nos ha parecido que este poder de recapitulación del presente encuentra su mejor ilustra-

¹⁸ Véase *supra*, pp. 952, 979-981.

¹⁹ Véase *supra*, pp. 966-969.

²⁰ M. Cauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

²¹ Véase *supra*, pp. 976-978.

ción en el acto de la promesa, en el que se fusionan el compromiso personal, la confianza interpersonal y el pacto social, tácito o virtual, que confiere a la propia relación dialógica la dimensión cosmopolítica de un espacio público.

Éstas son las múltiples maneras en que la mediación imperfecta entre espera, tradicionalidad, iniciativa exige el horizonte de una única historia, que, a su vez, responde y corresponde al axioma del tiempo único. ¿Quiere decir esto que esta buena correlación entre la unidad plural de los éxtasis del tiempo y la mediación imperfecta de la conciencia histórica puede aún atribuirse a la narración? Se puede dudar por dos razones.

En primer lugar, la narración considerada en sentido estricto de "género" discursivo no ofrece más que un medio inadecuado al pensamiento de la historia común, en la medida en que las tramas son múltiples para un mismo curso de acontecimientos y en tanto que siempre articulan sólo temporalidades fragmentarias. Aunque la disparidad entre relato histórico y relato de ficción es superada por su entrecruzamiento, éste no produce nunca lo que hemos llamado anteriormente una identidad narrativa. Pero la identidad narrativa sigue siendo la de una persona o de un personaje, incluso la de las entidades colectivas particulares que merecen ser elevadas al rango de cuasi-personajes. La noción de trama privilegia así el plural a expensas del singular colectivo en la refiguración del tiempo. No existe trama de todas las tramas, capaz de ponerse al mismo nivel de la idea de la humanidad *una* y de la historia *una*.²²

Un segundo tipo de inadecuación entre el relato *stricto sensu* y la unidad plural del tiempo resulta del hecho de que la propia categoría del relato es inadecuada al pensamiento de la historia. Es un hecho que no hemos empleado abiertamente las categorías narrativas, en el sentido estricto del género narrativo, sea oral, sea escrito, para caracterizar el horizonte de espera, la transmisión de las tradiciones pasadas y la fuerza del presente. Podemos, pues, preguntarnos legítimamente si el pensamiento histórico no nos ha hecho salir de los límites de la narración.

²² Aunque un pensamiento de distinto orden, el de una teología de la historia, que no se tiene en cuenta aquí, proponga unir un Génesis a un Apocalipsis, no es ciertamente produciendo una trama de todas las tramas como este pensamiento puede poner en relación el Comienzo y el Fin de todas las cosas. El simple hecho de disponer de cuatro Evangelios para narrar un acontecimiento considerado como el eje de la historia por la confesión de fe de la Iglesia cristiana primitiva, basta para impedir que el pensamiento teológico se construya sobre una supertrama unívoca.

Dos respuestas son posibles: se puede observar, en primer lugar, que el pensamiento histórico, sin ser en cuanto tal narrativo, tiene una afinidad particular por el género discursivo de la narración, que sería su medio privilegiado. Esta función mediadora de la narración es evidente en lo que concierne a la transmisión de las tradiciones: las tradiciones son esencialmente relatos.²³ En cambio, el vínculo entre horizonte de espera y narración es menos directo. Pero no deja de existir; en efecto, se pueden considerar las anticipaciones del futuro como retrospecciones anticipadas, gracias a la notable propiedad que posee la voz narrativa —categoría de la teoría literaria de la que hemos tratado en *Tiempo y narración II*—²⁴ de establecerse en cualquier punto del tiempo, que se convierte para ella en un cuasi-presente, y, desde lo alto de este observatorio, aprehender como cuasi-pasado el futuro de nuestro presente. Así se asigna a este cuasi-presente un pasado narrativo que es el pasado de la voz narrativa. La profecía es una verificación de esta estructura: el profeta ve el futuro inminente y su amenaza abatirse sobre el presente, y narra como una cosa ya acontecida la precipitación del presente hacia su ruina futura. La utopía puede asemejarse a la

²³ El caso del antiguo Israel, evocado anteriormente al hablar de la noción de identidad narrativa, es especialmente notable: von Rad ha podido dedicar su primer volumen de la *Theologie de l'Ancien Testament (Die theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels)*, Munich, G. Kaiser, 1957) a la "teología de las tradiciones", constituida por la integración progresiva de relatos de orígenes diversos en un relato continuo, que ha alcanzado en la obra del Yahvista sus primeras dimensiones, su primera estructura, sus primeros contornos; a este núcleo inicial se han venido a añadir otros relatos que han prolongado la narración más allá de la fundación de la monarquía davídica, como se ve en la historia deuteronomica. El caso del antiguo Israel interesa a nuestro objetivo en tanto el medio narrativo se presenta como el vehículo principal de la confesión de fe sobre las relaciones de una alianza entre el pueblo y su Dios. El caso es interesante por otra razón: en efecto, se podría objetar que esta teología de las tradiciones implica segmentos no narrativos, esencialmente leyes, que hacen de esta parte de la Biblia hebrea una instrucción, una *torá*; a esta objeción se puede responder que el *confes* legislativo, ulteriormente referido a la figura emblemática de Moisés, no ha podido ser integrado en la teología de las tradiciones más que al precio de una narrativización del propio momento legislativo; la entrega de la ley se erige en acontecimiento digno de ser narrado e integrado en el gran relato. Es, pues, relativamente fácil plantear la ecuación entre tradición y narración. En cuanto a la conjunción entre lo narrativo y no narrativo, volvemos en el contexto de la tercera aporía del tiempo. Véase P. Ricœur, "Temps biblique", en *Éthique, Poétique, Christianisme*, a cargo de Marco M. Olivetti, *Archivio di Filosofia*, Padua, CEDAM, 1985, pp. 23-35.

²⁴ *Tiempo y narración*, t. II, pp. 512-532.

profecía; une a la descripción de la ciudad perfecta una narración anticipada del camino que conduce a ella. Además, esta narración está construida muy a menudo con préstamos tomados de narraciones tradicionales, retocados con los colores de la novedad.²⁵ Así, parece que el futuro no puede ser representado más que con la ayuda de estos relatos anticipados que transforman el presente vivo en futuro anterior: este presente habrá sido el comienzo de una historia que será contada un día.

Pero no se puede abusar de este alargamiento de la categoría del relato, entendido como género narrativo, sin forzar la noción misma de proyección de horizonte, respecto a la cual el relato no puede ser más que una mediación subalterna. Se puede dar a la objeción una segunda respuesta más pertinente: la noción de narratividad puede tomarse en un sentido más amplio que el género discursivo que la codifica. Se puede hablar de programa narrativo para designar un recorrido de acción hecho de una serie encadenada de actuaciones. Éste es el sentido adoptado en semiótica narrativa y en psicología de los actos de lenguaje, donde se habla habitualmente de programas, de recorridos o de esquemas narrativos.²⁶ Podemos considerar estos esquemas narrativos como subyacentes a los géneros narrativos propiamente dichos que les confieren un equivalente discursivo apropiado. Lo que une el esquema narrativo al género narrativo es la virtualidad en narración que la articulación esuatérgica de la acción tiene en reserva. Se podría expresar esta proximidad entre los dos sentidos de lo narrativo distinguiendo lo *narrable* de lo narrado. Es lo narrable más que el relato en el sentido del género discursivo, el que puede ser considerado como coextensivo a la mediación que el pensamiento de la historia opera entre horizonte de espera, transmisión de las tradiciones y fuerza del presente.

Se puede decir, en conclusión, que la narratividad no ofrece a la

²⁵ Así, los hebreos salvados del exilio babilónico proyectaron su visión de los tiempos nuevos con los rasgos de un nuevo éxodo, de un nuevo desierto, de una nueva Sión, de una nueva realeza davídica.

²⁶ Es el sentido conservado por Greimas en su semiótica narrativa. En un sentido próximo, Claude Chabrol, en su tesis incluida *Éléments de psychosociologie du langage*, designa con el término "esquemas narrativos" los recorridos realizados por los actos complejos como el Don, la Agresión, el Intercambio, etc., que son, a la vez, interacciones e interlocuciones y reciben una expresión apropiada en actos de lenguaje del tipo de los comisivos y de los directivos. Otra categorización diferente a la de los géneros, la de los actos de lenguaje, puede aplicarse así a estos esquemas narrativos.

segunda aporía de la temporalidad una respuesta tan adecuada como la dada a la primera. Esta inadecuación no será percibida como un fracaso, si no perdemos de vista estas dos máximas: Primera máxima: la réplica de la narratividad a las aporías del tiempo no reside tanto en resolver las aporías como en hacerlas trabajar, en hacerlas productivas. Es así como el pensamiento de la historia contribuye a la refiguración del tiempo. Segunda máxima: una teoría, cualquiera que sea, accede a su más alta expresión cuando la exploración del ámbito en el que su validez es verificada termina en el reconocimiento de los límites que circunscriben su ámbito de validez. Es la gran lección que hemos aprendido de Kant.

Sin embargo, nuestra segunda máxima sólo encontrará todo su sentido con motivo de la tercera antinomia de la temporalidad.

3. *La aporía de la inescrutabilidad del tiempo y los límites de la narración*

Mi relectura alcanza aquí el punto en que la meditación sobre el tiempo no padece sólo su impotencia para superar la bifurcación de la fenomenología y de la cosmología, ni tampoco su dificultad para dar un sentido a la totalidad que se hace y se deshace a través de los intercambios entre porvenir, haber-sido y presente; padece, simplemente, por no poder realmente *pensar el tiempo*. Esta aporía ha quedado tan oculta en nuestros análisis que no se le ha dedicado ningún desarrollo disunto: emerge sólo a veces, cuando el trabajo mismo del pensamiento parece sucumbir bajo el peso de su tema. La aporía surge en el momento en que el tiempo, escapando a cualquier intento de constituirlo, aparece como perteneciente a un orden del constituyente siempre ya presupuesto por el trabajo de constitución. Es lo que expresa el término "inescrutabilidad": es el de Kant, cuando choca con un origen del mal que se resiste a la explicación. Es aquí donde el peligro de mala interpretación es máximo. En efecto, lo que aquí se pone en juego no es el pensar, en todas las acepciones del término, sino el impulso, o por mejor decir la *hybris*, que lleva a *nuestro* pensamiento a *ergirse en dueño del sentido*. El pensamiento encuentra esta dificultad no sólo en ocasión del enigma del mal, sino también cuando el tiempo, escapando a nuestra voluntad de dominio, surge del lado de lo que, de un modo u otro, es el verdadero dueño del sentido.

A esta aporía, presente en todas nuestras reflexiones sobre el tiempo, responderá, del lado de la poética, el reconocimiento de los límites que la narratividad encuentra fuera de sí misma y dentro de sí: estos límites mostrarán que tampoco el relato agota el poder del decir que refigura el tiempo.

Entre las concepciones del tiempo que han guiado nuestra reflexión, unas llevan la marca de *arcaísmos* que el concepto no domina enteramente; otras se vuelven, respecto al futuro, hacia *hermetismos* que ellas rehúsan aceptar como tales en su pensamiento, pero que imponen a éste aquel cambio que coloca el tiempo en la posición del fundamento siempre ya presupuesto.

Al primer grupo pertenecen los dos pensadores que han guiado nuestros primeros pasos en *Tiempo y narración 1*, y después, nuevamente, el comienzo de nuestra aporética del tiempo. Lo que sorprende aquí es que Agustín y Aristóteles no se enfrentan sólo como primer fenomenólogo y como primer cosmólogo, sino como llevados por dos corrientes arcaicas, derivadas de fuentes diferentes —la griega y la bíblica—, que luego han mezclado sus aguas en el pensamiento occidental.

La emergencia del arcaísmo en Aristóteles me parece el dato más fácil de descubrir en la interpretación de la expresión *ser-en-el-tiempo*. Esta expresión, que atraviesa toda la historia del pensamiento sobre el tiempo admite dos interpretaciones: según la primera, el “en” expresa cierta decadencia del pensamiento, que cede a la representación del tiempo como una sucesión de “ahoras”, es decir, de instantes puntuales; según la segunda, que me interesa aquí, el “en” expresa la precedencia misma del tiempo respecto al pensamiento que ambiciona circunscribir su sentido, por tanto desarrollarlo. Estas dos líneas de interpretación del “en” se confunden en la afirmación enigmática de Aristóteles según la cual las cosas que están en el tiempo están *envueltas por el tiempo*.²⁷ Sin duda, como lo subraya Victor Goldschmidt, la interpretación que da Aristóteles de la expresión *ser-en-el-tiempo* “continúa haciendo explícita el sentido del ‘número del movimiento’”.²⁸ En efecto, dice Aristóteles, “los seres están en el tiempo en el sentido de que el tiempo es su número. Si es así, están envueltos por el tiempo así como [lo que está en el número está envuelto por el número y] lo

²⁷ Véase *supra*, pp. 651-652.

²⁸ Véase *supra* el comentario de V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 76.

que está en un lugar está envuelto por el lugar". No podemos menos que sorprendernos por el carácter insólito de la expresión "estar envuelto por el número". En efecto, Aristóteles vuelve a la carga algunas líneas después: "Todas las cosas que están en el tiempo están envueltas por el tiempo [y] sufren de algún modo la acción del tiempo." El añadido de esta última observación extrae la interpretación de una antigua sentencia sobre el tiempo, formulada mediante un dicho popular: "Por eso acostumbramos a decir que el tiempo consume, que todo envejece por (*hypo*) el tiempo, que el tiempo nos hace olvidadizos; pero no se dice que nos instruye, ni que nos hace jóvenes y hermosos..." La riqueza de sentidos de estas expresiones deja su impronta en la explicación que Aristóteles da de ellas: "Pues, por sí mismo, el tiempo es más bien causa de corrupción: es el número del movimiento, y el movimiento anula lo que existe." Hemos concluido nuestro propio comentario con una observación que ha quedado en suspenso: parece —decíamos— que la sabiduría inmemorial percibe una colusión secreta entre el cambio que deshace —olvido, envejecimiento, muerte— y el tiempo que simplemente pasa.²⁹

Retrocediendo hacia el arcaísmo indicado por el texto de Aristóteles, encontramos la "fábula filosófica" del *Timeo*, a la que sólo hemos podido dedicar, desgraciadamente, una larga nota.³⁰ En la expresión "cierta imitación móvil de la eternidad", no es sólo el carácter de singular colectivo así conferido al tiempo el que cuestiona al pensamiento, sino precisamente la pertenencia de este tema a una *fábula* filosófica; la génesis del tiempo sólo puede venir al lenguaje en una reasunción filosófica del mito: haber "nacido con el cielo" sólo se dice en sentido figurado. Se puede decir, a su vez, que semejante pensamiento filosófico *envuelve* las operaciones claramente dialécticas que regulan las divisiones y las mezclas, los enganches del círculo de lo Mismo y de lo Otro. Y, sobre todo, sólo una fábula filosófica puede situar la génesis del tiempo más allá de la distinción entre psico-logía y cosmo-logía, forjando la representación de un alma del mundo que a un tiempo se mueve y se piensa

²⁹ Véase *supra*, p. 648, n. 14. Esta apertura sobre un abismo de sentido retoma aquella otra apertura, que ya hemos encontrado en nuestro comentario de Aristóteles (pp. 26s.), a saber, la invencible oscuridad de la definición del propio movimiento como la entelequia de lo que es en potencia en cuanto tal (*Física*, II, 201 a 10-11).

³⁰ Véase *supra*, p. 649, n. 16.

a sí misma. El tiempo es pariente de esta "reflexión" hiperpsicológica e hipercosmológica.³¹

¿Cómo, pues, no dejarse llevar hacia atrás en la dirección del arcaísmo que, sin ser el más antiguo, desde el punto de vista cronológico y menos desde el cultural, sigue siendo el arcaísmo *interno* a la filosofía: el de los tres grandes presocráticos, Parménides, Heráclito y Anaximandro? No se trata de examinar ahora, al término de nuestra investigación, lo que los presocráticos afirman sobre el tiempo.³² Digamos simplemente que este pensar arcaico, sin duda no repetible hoy en su forma original y originaria, orienta hacia una región en la que desaparece la pretensión de todo sujeto trascendental de constituir el sentido. Este pensar es arcaico sólo porque está cerca de una *arjé* que es la condición de posibilidad de todas las presuposiciones que aún podemos *plantear*. Sólo un pensamiento que se hace a su vez arcaico puede entender el Dicho de Anaximandro cuya voz ha sido —en nuestra lectura de Aristóteles— el testigo aislado de ese tiempo que permanece inescrutable, tanto para la fenomenología como para la cosmología: "[...] Y de donde viene a los seres el nacimiento, de allí viene también su destrucción, según la necesidad; pues ejercen los unos respecto a los otros justicia y retribución según el orden del tiempo (*kata tou kronou taxin*)."³³

El arcaísmo de los presocráticos es interno a la filosofía en el sentido de que la filosofía repite, su propia *arjé* cuando retorna a aquellos que han sido los primeros en separar su noción de *arjé* de la de comienzo mítico, según las teogonías y las genealogías divinas. Esta ruptura operada en el corazón mismo de la idea de *arjé* no ha impedido a la filosofía griega heredar, según un modo traspuesto, un segundo arcaísmo, aquel con el que el primero rompió, el arcaísmo mítico. Nosotros hemos evitado siempre caer en él.³⁴ Sin embargo,

³¹ Remito, a este respecto, a las consideraciones de sabor más existencial que ya avitan en torno a la expresión "ser en el tiempo", a la que nos lleva la fábula filosófica del *Timeo*.

³² Clémence Ramnoux, "La notion d'archaïsme en philosophie", *Études présocratiques*, París, Lincksieck, 1970.

³³ Diels Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, Weidmannsch Verlagsbuchhandlung, 1952, frag B 1

³⁴ Se encontrará en Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard, 1949, una tipología de estas relaciones entre nuestro tiempo y los elementos fundadores sobreañadidos *in illo tempore*, con un acento particular puesto sobre "el terror de la historia" que resulta de las relaciones antinómicas entre el tiempo de los orígenes y el tiempo cotidiano.

no podemos ignorarlo totalmente, pues de este fondo ascienden a la superficie algunas figuras, aparentemente insoslayables, del tiempo inescrutable. De todas estas figuras, retendré sólo aquella que, a mi entender, ha proporcionado el esquema simbólico sobre el que se ha injertado el tema evocado anteriormente del involucramiento de todas las cosas por el tiempo. Jean-Pierre Vernant, en *Mythes et pensée chez les grecs*,³⁵ ha descubierto en Hesíodo, Homero y Esquilo —por lo tanto, en los tres grandes géneros de la poesía griega: la teogonía, la epopeya y la tragedia— el acercamiento entre *Kronos* y *Okéanos*, que envuelve al universo con su curso infatigable. En cuanto a las figuras míticas próximas que asimilan el tiempo a un círculo, la ambivalencia de las significaciones que se les asignan tiene para nosotros grandísima importancia, ya que la unidad y la perennidad atribuidas a este tiempo fundamental niegan radicalmente el tiempo humano, percibido como un factor de inestabilidad, de destrucción y de muerte; ya que el gran tiempo exprese la organización cíclica del cosmos, en la que se encuentran integrados la alternancia de las estaciones, la sucesión de las generaciones, el retorno periódico de las fiestas; ya que el *aion* divino se destaque de la imagen misma del círculo, la cual se asemeja, por lo tanto, a la rueda crucial de los nacimientos, como se ve en numerosas doctrinas de la India y en el budismo; la permanencia del *aion* se convierte en la de una identidad eternamente inmóvil. Nos encontramos aquí con el *Timeo* de Platón, a través de Parménides y de Heráclito.

Dos aspectos nos importan en esta evocación, hecha como a hurtadillas, del doble fondo arcaico del que Aristóteles está a un tiempo abiertamente distante y secretamente próximo: por una parte, la marca de lo *inescrutable* que este doble arcaísmo imprime sobre el trabajo mismo del concepto; por otra, el *polimorfismo* de las figuraciones y, por medio de ellas, de las valoraciones del tiempo humano, vinculadas a la representación de un más allá del tiempo. El segundo rasgo no es más que un corolario del primero; pues, al parecer, lo que no es representable sólo puede proyectarse dentro de representaciones fragmentarias que prevalecen alternativamente, en conexión con las variaciones de la experiencia temporal misma en sus aspectos psicológicos y sociológicos.³⁶

³⁵ Jean-Pierre Vernant, *Mythes et pensée chez les grecs. op. cit.*, p. 99.

³⁶ Esta correlación guía los análisis de Jean-Pierre Vernant (*ibid.*, pp. 99-107) que intentan reconstituir dentro de una psicología histórica la actividad mental organizada del hombre griego antiguo (*ibid.*, p. 5).

Por lo tanto, si se puede otorgar un significado no ordinario a la expresión ser-en-el-tiempo, el pensamiento de un Platón —o de un Aristóteles— está en deuda con el resurgir de este doble arcaísmo.

Pero el pensamiento del Occidente tiene dos arcaísmos: el griego y el hebreo. Podemos oír la voz del segundo precisamente sobre el fondo de la fenomenología de Agustín, así como hemos oído la voz del primero sobre el fondo de la *Física* de Aristóteles. La inescrutabilidad del tiempo, y también la diversidad de las figuras de más allá del tiempo, se ofrecen una vez más al ejercicio del pensar.

En lo que concierne al libro XI de las *Confesiones*, es cierto que no se puede hablar de arcaísmo, en la medida en que en ellas se expresa un pensamiento teológico muy impregnado de filosofía neoplatónica. Lo que, sin embargo, orienta hacia el arcaísmo es el contraste del tiempo y de la eternidad que envuelve literalmente al examen de la noción de tiempo.³⁷ Hemos distinguido en este contraste tres temáticas que, cada una a su modo, llevan el tiempo más allá de sí mismo. En primer lugar, Agustín celebra la eternidad del Verbo, que permanece cuando nuestras palabras pasan, en un espíritu de *alabanza*; la inmutabilidad desempeña la función de idea-límite respecto a una experiencia temporal marcada por el signo de lo transitorio: "siempre estable" es la eternidad; nunca estables son las cosas creadas.³⁸ Pensar un presente sin futuro y sin pasado es, por contraste, pensar el tiempo mismo como en falta respecto a esta plenitud; en una palabra, como rodeado de nada. En segundo lugar, es según el modo del *lamento*, bajo el horizonte de la eternidad estable, como el alma agustiniana se descubre exiliada en la "región de la semejanza". Estos gemidos del alma lacerada son, a un tiempo, los de la simple creatura y los del pecador. La conciencia cristiana tiene así en cuenta la gran elegía que atraviesa las fronteras culturales y canta, en un modo menor, la tristeza de lo finito. Finalmente, en un impulso de *esperanza*, el alma agustiniana atraviesa niveles de temporalización cada vez menos "distendidos" y cada vez más "tenso", que atestiguan que la eternidad puede trabajar desde el interior la experiencia temporal, para jerarquizarla en niveles, y así profundizarla en lugar de abolirla.

³⁷ *Tiempo y narración*, t. I, pp. 66-79.

³⁸ Recordamos la cita de Agustín: "En lo eterno nada pasa; todo es totalmente presente, mientras que ningún tiempo es totalmente presente" (*Confesiones*, 11, 13). Y también: "Tus años ni van ni vienen [...] Existen todos a la vez (*simul stant*)" (*ibid.*, 13, 16). Remito a la nota de *Tiempo y narración*, t. I, p. 76, n. 35, para la cuestión de saber qué término es positivo y cuál negativo

De la misma manera en que, sobre el fondo del pensamiento de Platón y de Aristóteles hemos percibido las profundidades de un doble arcaísmo —el de los presocráticos conservado “dentro de” y “gracias a” la filosofía clásica, y el del pensamiento mítico “negado”, pero no abolido, por el pensamiento filosófico—; así, detrás de la alabanza, el lamento, y la esperanza que acompañan la especulación agustiniana sobre la eternidad y el tiempo, se debe oír la palabra específicamente hebrea. La exégesis de esta palabra revela una multiplicidad de significaciones que no permiten de ningún modo reducir la eternidad a la inmutabilidad de un presente estable. La diferencia de nivel entre el pensamiento de san Agustín y el hebreo, que constituye su arcaísmo propio, está oculta por la traducción griega, y luego la latina, del conocido *ehyeh asher eyeh* de Éxodo 3, 14a. Hoy leemos: “Yo soy el que soy.” Gracias a esta ontologización del mensaje hebreo, ocultamos todas las valencias de la eternidad rebeldes a la helenización. Así, no captamos la valencia preciosa, cuyo mejor equivalente en nuestras lenguas modernas sería el término de fidelidad; la eternidad de Yahvé es, ante todo, la fidelidad del Dios de la Alianza, que acompaña la historia de su pueblo.³⁹

En cuanto al “comienzo” según Génesis 1,1, la especulación helenizadora no debe intentar fijar su sentido, en primer lugar, desde fuera de la historia (“fuera de la historia”) de los “seis días”, “historia” acompañada por una serie articulada de actos verbales, que instauran gradualmente un orden regulado de creaturas, reservando el séptimo “día” a la celebración conjunta del creador y de la creatura, en un Sábado primordial, indefinidamente reactualizado mediante el culto y la alabanza; tampoco puede separarse el “comienzo” de Génesis 1,1 de este otro comienzo que constituye la elección de Abraham en Génesis 12,1; Génesis 1-11 se desarrolla así como un gran prefacio, con su tiempo propio, a la historia de la elección. A su vez, la leyenda de los patriarcas sirve de gran prefacio a la historia de la salida de Egipto, de la entrega de la ley, del camino por el desierto y de la llegada a Canaán; a este respecto, el Éxodo cons-

³⁹ La exégesis de Éxodo 3,14 no puede hacerse sin tener en cuenta la declaración que sigue: “Y añadió: ‘Así dirás a los hijos de Israel: «Yo soy» me ha enviado a vosotros.’” Dios dijo entonces a Moisés: “Hablarás así a los hijos de Israel: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Es el nombre que tendré para siempre, con el que me invocarán las generaciones futuras” (Ex 3, 14b-15).

tituye un acontecimiento generador de historia, por tanto un comienzo, pero en un sentido distinto de Génesis 1,1 y de Génesis 12,1; y todos estos comienzos expresan la eternidad, en la medida en que una fidelidad se enraíza en ellos. Es cierto que no faltan textos según los cuales Dios vive “para siempre”, “en los siglos de los siglos”; “desde la eternidad a la eternidad, tú eres Dios”, se lee en el Salmo 90, 2. Pero estos textos, tomados fundamentalmente de la literatura hímica y sapiencial, crean un espacio de dispersión, al menos tan vasto como el que hemos recorrido anteriormente en el ámbito griego, arcaico y mítico. Estos textos, que unen el lamento y la alabanza, oponen sobriamente la eternidad de Dios al carácter transitorio de la vida humana: “Mil años son ante tus ojos como el día de ayer cuando ha pasado, y cual una vigilia de la noche” (Salmo 90, 4). Otros se inclinan claramente hacia el lamento: “Mis días son como los días que declinan [...] Tú, Yahvé, por siempre permaneces” (Salmo 102, 12s). Una débil diferencia de acento basta para cambiar el lamento en alabanza: “Una voz grita: ‘¡Clama!’ y respondo: ‘¿Qué he de clamar?’ ‘Toda criatura es como la hierba/ y su delicadeza es como la flor de los campos./ La hierba se seca, la flor se marchita/ cuando el soplo de Yahvé pasa sobre ellas./ [Sí, el pueblo es la hierba.]/ La hierba se seca, la flor se marchita, pero la palabra de nuestro Dios permanece siempre” (Isaías 40, 6-8; esta proclamación abre el libro de la consolación de Israel atribuido al segundo Isaías). Es un clima muy distinto al que domina el Qohélet, que ve a la vida humana dominada por tiempos ineluctables (un tiempo para engendrar y un tiempo para morir, etc.) y por un retorno incesante de los mismos acontecimientos (“lo que ha sido, será; lo que se ha hecho se rehará”). Esta diversidad de tonalidades concuerda con un pensamiento esencialmente no especulativo, no filosófico, para el que la eternidad trasciende la historia desde el centro de la historia.⁴⁰

Este breve cambio de horizonte basta para hacer adivinar la riqueza de sentido que se oculta tanto como se muestra en el *nunc stans* del eterno presente agustiniano.

Situado como a medio camino entre los pensadores portadores de su propio arcaísmo y los que lindan con el hermetismo, Kant re-

⁴⁰ El nombre impronunciable de JHWH designa el punto de huida común a lo suprahistórico y a lo intrahistórico. Acompañado de la interdicción de las imágenes talladas, este “nombre” preserva lo inescrutable y la distancia de sus propias figuras históricas.

presenta, a simple vista, una figura totalmente neutra. La idea de que el tiempo sea finalmente *inescrutable* parece totalmente ajena a la *Crítica*. El anclaje del concepto de tiempo en el trascendental, tomado en su nivel más bajo, el de la *Estética trascendental*, parece poner este concepto al abrigo de cualquier especulación ontológica, así como de cualquier exaltación entusiasta. El estatuto de *presuposición*, corolario del de trascendental, lo mantiene bajo el control de un pensamiento atento a frenar los impulsos del juicio por salir de los límites de su uso legítimo. Esencialmente, el trascendental pone en guardia contra las seducciones del trascendente. Y sin embargo... Y sin embargo, hemos podido sorprendernos de la declaración según la cual los cambios acontecen en el tiempo, pero el tiempo no pasa. No se nos ha convencido totalmente con el argumento según el cual el tercer "modo" del tiempo, la permanencia, llamado también "tiempo en general", se haya hecho enteramente inteligible gracias a la correlación con el esquema de la sustancia y el principio de permanencia. La idea de la permanencia del tiempo parece más cargada de sentido que la permanencia de algo en el tiempo; parece ser más bien su última condición de posibilidad. Esta sospecha encuentra un refuerzo en un retorno a aquello que se debe llamar los enigmas de la *Estética trascendental*: ¿qué puede significar una intuición *a priori* de lo que no hay intuición, puesto que el tiempo es invisible? ¿Qué sentido dar a la idea de una "propiedad formal que posee el sujeto de ser afectado por objetos"? ¿Es el pensamiento dueño del sentido respecto a este ser afectado, más fundamental que el ser afectado por la historia evocado en nuestros análisis anteriores?⁴¹ ¿Qué es este *Gemüt*, del que se dice alternativamente que es afectado por los objetos [A 19, B 33], que es aquello en lo que reside la forma de receptividad [A 20, B 43]? La interrogación se hace más acuciante cuando el ser afectado se convierte en afección de sí por sí: en efecto, el tiempo es implicado de una forma más radical, subrayada en la segunda edición de la *Crítica* (B 66-69): "colocamos (*setzen*) nuestras representaciones" en el tiempo; el tiempo sigue siendo la "condición formal del modo

⁴¹ Estos problemas reciben un desarrollo considerable y una orientación nueva en Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort, Klostermann, 1973, principalmente, § 9, 10, 32-34; igualmente en *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, § 7-9 y 21; también en *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la raison pure" de Kant*, trad. al francés de E. Martineau, París, Gallimard, 1982, del t. XXV de la *Gesamtausgabe*.

como disponimos [las representaciones] en nuestro *Gemüt*". En esta misma medida, no puede ser otra cosa que el modo como este espíritu es afectado por su propia actividad, a saber, por esta posición (*Setzung*), por sucesión, por sí mismo; es decir, un sentido interior considerado en su forma. La conclusión que Kant saca, a saber, que el espíritu no se intuye tal como es en sí mismo, sino tal como se representa bajo la condición de esta afección de sí por sí, no puede eclipsar la dificultad específica que se vincula a esta *autoafección*, en la que culmina el ser-afectado. Si existe un punto en el que el tiempo se revela inescrutable, al menos respecto a una deducción trascendental dueña de su propio juego, es precisamente en consideración a la noción de permanencia del tiempo y a las implicaciones para el tiempo de la afección de sí por sí.

Sería inútil buscar en Husserl las huellas de un arcaísmo o los ecos de un hermetismo que se orientase hacia un tiempo más fundamental que cualquier constitución. La ambición de las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* es, por supuesto, *constituir* con un solo gesto la conciencia y el tiempo que le es immanente. En esto, el trascendentalismo de Husserl es tan vigilante como el de Kant. Sin embargo, además de la dificultad, mencionada anteriormente, que existe en derivar la totalidad del tiempo de la continuidad del proceso de superposición entre todas las intencionalidades longitudinales, quisiera evocar por última vez la paradoja que consiste en mantener un *discurso sobre la hílética*, una vez suspendida la intencionalidad *ad extra*. Todas las dificultades vinculadas, en Kant, a la afección de sí por sí vuelven con fuerza a amenazar la autoconstitución de la conciencia. Estas dificultades ocultas tienen su traducción en el nivel del lenguaje en el que esta constitución viene a decirse. Lo que llama la atención, en primer lugar, es el carácter enteramente *metafórico* de esta hílética trascendental: brotar, manar, caer, hundirse, transcurrir, etc.; en el centro de esta constelación metafórica, la metáfora-madre del *flujo*. Lo que intentan decir las *Lecciones*, en su tercera sección, es el "flujo absoluto de la conciencia, constitutiva del tiempo".⁴² Pero estas metáforas no constituyen, de ningún modo, un lenguaje figurado que se pueda traducir en un lenguaje literal. Constituyen el único lenguaje de que dispone el trabajo de remontar hasta el origen. La metafórica es así el primer signo de la imposible dominación de la conciencia constitu-

⁴² Véase *supra*, p. 76, n. 31.

yente sobre la conciencia así constituida. Además, surge una cuestión de prioridad entre el flujo y la conciencia: ¿es la conciencia la que constituye el flujo, o el flujo el que constituye la conciencia? En la primera hipótesis, volvemos a un idealismo de tipo fichtiano. En la segunda, estamos en una fenomenología de un tipo muy diferente en la que el dominio de la conciencia sobre su producción es sobrepasado por la producción que la constituye. Pero la vacilación entre las dos interpretaciones sigue siendo legítima. ¿No plantea Husserl la pregunta: "¿Cómo es posible saber (*wissen*) que el flujo constitutivo último de la conciencia posee unidad?"⁴³ La respuesta dada a esta pregunta, a saber, el desdoblamiento de dos intencionalidades longitudinales, arranca a Husserl esta declaración: "Por sorprendente (incluso absurdo al principio) que pueda parecer decir que el flujo de la conciencia constituye su propia unidad, sin embargo, así es."⁴⁴ Otra vez confesará sin ambages: "Para todo esto, nos faltan los nombres."⁴⁵ De la metáfora a la carencia de palabras, el desfallecimiento del lenguaje es quien orienta hacia la última "conciencia *impresional*",⁴⁶ de la que puede decirse que el flujo, al constituirse, la constituye, y no a la inversa.

El filósofo que, a nuestro parecer, se acerca al hermetismo es, por supuesto, Heidegger. Hablar en estos términos no tiene nada de impertinente: para el tipo de discurso que quiere aún ser fenomenológico, como lo es el de *El ser y el tiempo* y el de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, se puede decir sin duda que la penetración de una analítica del ser-ahí hacia la comprensión del ser en cuanto tal se acerca al hermetismo; tan cierto es, que esta penetración conduce la fenomenología hermenéutica a los límites de sus posibilidades más naturales. Heidegger intenta esta penetración sin hacer concesiones a los equivalentes modernos de la *Schwärmerei* —exaltación delirante, denunciada por Kant— que han sido, tanto para Heidegger como para Husserl, las filosofías de la vida, de la existencia y del diálogo.

La relación de la analítica del ser-ahí con la comprensión del ser no se deja descubrir, fuera de las declaraciones aún programáticas de la gran introducción de *El ser y el tiempo*, sino en los signos de inconclusión de la analítica, la única, sin embargo llevada a su térmi-

⁴³ Véase *supra*, p. 688

⁴⁴ Véase *supra*, p. 689.

⁴⁵ Véase *supra*, p. 687.

⁴⁶ Véase *supra*, p. 691

no en *El ser y el tiempo*: signos que atestiguan al mismo tiempo que esta analítica no intenta encerrarse en una antropología filosófica. Pero el peligro de una mala comprensión del proyecto filosófico de Heidegger en la época de *El ser y el tiempo*, no sólo no se ha dejado de lado, sino que es alimentado por la asimilación de la problemática del tiempo a la del ser-integral, y de ésta al ser-para-la-muerte. Apenas se ve, al término de la segunda sección de *El ser y el tiempo*, por qué todos estos análisis responden al título dado a la primera parte: "La interpretación del ser-ahí mediante la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental del problema del ser" [10] (58). Es la segunda mitad del título la que parece carecer de garante en un análisis que, en el mejor de los casos, propone una interpretación del carácter extático del tiempo, pero no de su carácter abierto sobre el problema del ser. El problema del ser-integral, explicitado por el del ser-para-la-muerte, parece más bien cerrar el horizonte.

Pero, en este punto, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* van más lejos que *El ser y el tiempo*, al proponer la distinción entre ser-temporal (*Temporalität*) y temporalidad (*Zeitlichkeit*) en el sentido dado en el libro clave.⁴⁷ Y precisamente, el carácter constantemente *interrogante* del pensamiento que sostiene esta distinción hace emerger, *a posteriori*, el carácter *inescrutable* de la temporalidad según *El ser y el tiempo*.

La distinción entre ser-temporal y temporalidad completa, en realidad, un movimiento imperceptible en *El ser y el tiempo*: a saber, un trastocamiento en el empleo de la noción de condición de posibilidad. Ya se ha repetido que "la constitución ontológica del ser-ahí se funda en la temporalidad" (*Problemas* [323] (276)). Ahora se añade que el sentido de la temporalidad es "hacer posible la comprensión del ser" (*ibid.*). El nuevo empleo de la noción de posibilidad se regula según la descripción de la temporalidad como horizonte a partir del cual comprendemos el ser. La conjunción de los dos términos: extático y horizontal (en el sentido de carácter de horizonte) marca la apertura de la nueva problemática colocada bajo el título del ser-temporal [374-379] (309-322).

En esta nueva problemática, el carácter de horizonte del tiempo está directamente vinculado a la *intencionalidad* constitutiva de cada uno de los éxtasis del tiempo, y principalmente a la del por-venir,

⁴⁷ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, § 19-22

entendido en el sentido de anticipación sobre sí mismo y de advenir a sí mismo. Se silencia la función del ser-para-la-muerte respecto a la totalización del tiempo extático, mientras que se acentúa la traslación extática hacia..., en dirección a..., que marca la inflexión de la problemática. Se habla en lo sucesivo de temporalidad extático-horizontal, sin olvidar que horizontal significa: "caracterizado por un horizonte dado con el éxtasis mismo" [378] (322). Para Heidegger, este despliegue de lo horizontal a partir del éxtasis atestigua el reino del fenómeno de la intencionalidad respecto a cualquier aproximación fenomenológica. Pero, al contrario de Husserl, es el carácter extático-horizontal de la temporalidad el que condiciona la intencionalidad, y no a la inversa. La intencionalidad es repensada en un sentido realmente ontológico: como el proyecto en dirección a... implicado en la comprensión del ser. Al discernir en ésta algo como "un proyecto del ser en dirección al tiempo" [397] (337), Heidegger piensa discernir también la orientación de la temporalidad hacia su horizonte, el ser-temporal.

Se debe reconocer que, en el contexto de un pensamiento que quiere ser aún fenomenológico, es decir, regido por la idea de intencionalidad, todas las declaraciones de Heidegger sobre este "proyecto del ser en dirección al tiempo" siguen siendo crípticas. Las ayudas que él propone al pensamiento corren peligro de desviarlo del camino: así el acercamiento entre su nuevo propósito y el conocido "más allá del ser" (*epekeina tes ousías*) de Platón en el libro VI de la *República*. Es cierto que la intención de Heidegger incita también a "interrogar más allá del ser, en dirección a aquello hacia lo que el propio ser, en cuanto tal, está abierto-en-proyecto" [399] (339). Pero, separada de la idea del Bien, la *epekeina tes ousías* apenas proporciona ayuda: sólo subsiste el elemento de dirección, el paso "más allá": "Caracterizamos esta dirección (*Wohin*) del éxtasis como el horizonte o, mejor, como el esquema horizontal del éxtasis" [429] (362). Por consiguiente, ¿qué cosa entendemos realmente cuando decimos que "la temporalidad (*Temporalität*) es la temporalización más originaria de la temporalidad como tal?" [429] (363). Nada, a decir verdad, hasta que no estemos en condiciones de vincular la distinción entre *temporal* y *zeitlich* a la *diferencia ontológica*, es decir, a la diferencia entre el ser y el ente, que es afirmada por vez primera explícita y públicamente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. La distinción entre *temporal* y *zeitlich* tiene, por tanto, sólo una función: orientar hacia la diferencia on-

tológica. Fuera de esta función, no logra más que señalar el carácter inescrutable de la temporalidad entendida como la integralidad del ser-ahí. Pues, considerada en sí misma, la distinción entre el ser-temporal y la temporalidad ya no designa un fenómeno accesible a la fenomenología hermenéutica *en cuanto tal*.⁴⁸

El problema más embarazoso que encuentra toda nuestra empresa se resume en saber si la no representabilidad del tiempo encuentra aún un paralelo del lado de la narratividad. A primera vista, el problema parece incongruente: ¿qué sentido podría haber en refigurar lo inescrutable? Sin embargo, la poética de la narración no se encuentra sin recursos frente a la anomalía de la pregunta. *El secreto de su réplica a la inescrutabilidad del tiempo reside precisamente en el modo como la narratividad es elevada hacia sus límites.*

Hemos tocado varias veces el problema de los límites de la narratividad, pero sin relación con la no representabilidad del tiempo. Así, nos hemos preguntado si el modelo aristotélico de construcción de la trama explicaba también las formas más complejas de composición utilizadas por la historiografía contemporánea o la novela de hoy. El problema nos ha obligado a elaborar, desde la historiografía, las nociones de cuasi-trama, cuasi-personaje y cuasi-acontecimiento, que dejan entender que el modelo inicial de construcción de la trama es llevado por la historiografía casi a un punto de ruptura más allá del cual ya no se puede decir que la historia es una extensión del relato.⁴⁹ Hemos tenido que confesar algo parecido respecto a la novela, y reconocer que, en la época que algunos llaman posmoderna, es posible que no se sepa ya qué cosa quiere decir narrar. Con Walter Benjamin, hemos deplorado la mutación mortal que sería el paso de la humanidad a un estadio en el que nadie tuviera ya experiencia alguna que comunicar a otros. Con Frank Kermode, incluso hemos hecho el acto de fe de que la capacidad de metamorfosis de la narración permitirá a esta última, aún

⁴⁸ No interesa a esta obra tomar partido sobre la ambición —declarada por Heidegger al final de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*— de constituir una ciencia ontológica del nuevo *a priori* que constituye en adelante el ser-temporal [405] (391). La intención de no caer aquí en un nuevo hermenismo es, en cualquier caso, firmemente subrayada en las últimas páginas del Curso (por otra parte, inacabado), en el que Heidegger retoma la oposición que realiza Kant —en el breve opúsculo *Sobre un tono de distinción recientemente adoptado en filosofía* (1796), entre la sobriedad del Platón de las *Cartas* y la supuesta ebriedad del Platón de la Academia, mustagogo a su pesar.

⁴⁹ Véase *Tiempo y narración*, t. 1, segunda parte, cap. 3.

por largo tiempo, conjurar el cisma.

Los límites de los que queremos ocuparnos ahora son de otro orden: los anteriores no concernían a la capacidad de la narración de refigurar el tiempo más que a través de sus recursos de configuración interna. Ahora se trata de los *límites mismos de la refiguración del tiempo por la narración*.

El término "límite" puede entenderse en dos sentidos: por límite interno se entenderá el traspasar, hasta el agotamiento del arte de narrar, casi el umbral de lo inescrutable. Por límite externo, la superación del género narrativo por otros géneros de discurso, que, a su manera, se dedican también a *decir* el tiempo.

Hablemos, en primer lugar, de los límites explorados por el mismo relato en el interior de su propia circunscripción. El relato de ficción es seguramente el mejor equipado para este trabajo; conocemos el método privilegiado, el de las variaciones imaginativas. En el capítulo dedicado a las mismas,⁵⁰ no hemos podido permanecer en los límites que nos habíamos marcado, a saber, el examen de las soluciones, disíntas a las de la historia, aportadas por la ficción al problema de la dualidad de la interpretación fenomenológica y de la interpretación cosmológica del tiempo; al salir de este marco impuesto, nos hemos arriesgado a evaluar las contribuciones de nuestras fábulas sobre el tiempo a la exploración de las relaciones entre *el tiempo y su otro*. El lector, sin duda, todavía recuerda la evocación de los grandes momentos de nuestras tres novelas sobre el tiempo, momentos en los que la extrema concentración de la temporalidad conduce a una variedad de experiencias-límite que merecen colocarse bajo el signo de la eternidad.⁵¹ No podemos olvidar la elección trágica de Septimius en *La señora Dalloway*, ni las tres figuras de eternidad en *La montaña mágica* —la "Sopa de eternidad", la "Noche de Walpurgis" y el episodio "Nieve"—, ni la doble eternidad del *Tiempo recobrado*, la que salva del tiempo perdido y la que crea la obra que intentará redimir al tiempo. De este modo, la ficción multiplica las experiencias de eternidad, llevando así, de diversas formas, el relato a los límites de sí mismo. No debe sorprender esta multiplicación de las experiencias-límite, si se recuerda que cada obra de ficción despliega su propio mundo. Pero es en un mundo posible siempre diferente donde el tiempo se deja sobrepasar por la eternidad. Y así las fábulas sobre el tiempo se

⁵⁰ Véase *supra*, cap. 2.

⁵¹ Véase *supra*, pp. 827-830.

convierten en fábulas sobre el tiempo y sobre su otro. En ningún otro ámbito se verifica mejor la función de la ficción, que es la de servir de laboratorio para experiencias de pensamiento en número ilimitado. Es para otras instancias de vida —religiosa, ética, política— donde se impone una elección: lo imaginario no admite censura.

Tampoco podemos olvidar la segunda transgresión que la ficción opera respecto al orden del tiempo cotidiano; al jalonar los confines de eternidad, las experiencias-límite descritas por la ficción exploran además otra frontera: la de los confines entre la fábula y el mito.⁵² Sólo la ficción —decíamos—, por ser ficción, puede permitirse alguna ebriedad. Comprendemos mejor ahora la significación de esta exaltación: tiene como término de confrontación la sobriedad de la fenomenología, cuando ésta modera el impulso que toma en los arcaísmos de los que se aleja y en los hermetismos a los que no quiere acercarse. El relato no teme apropiarse de la sustancia de estos arcaísmos y de estos hermetismos, dándoles una transcripción narrativa. Septimus —decíamos— sabe escuchar, más allá del ruido de la vida, la “oda inmortal al Tiempo”. Y, en la muerte, lleva consigo “sus odas al Tiempo”. En cuanto a *La montaña mágica*, es una obra que evoca una doble magia invertida: por un lado, el embrujo de un tiempo que se hace inconmensurable por la pérdida de sus referencias y de sus medidas; por otro, la “elevación” (*Steigerung*) de un modesto héroe, enfrentado a las pruebas de la enfermedad y de la muerte, elevación que, a veces, atraviesa fases de un claro hermetismo, y que, en su conjunto, ofrece los rasgos de una iniciación de resonancia cabalística. Sólo la ironía levanta obstáculos entre la ficción y la repetición ingenua del mito. *En busca del tiempo perdido*, en fin, narrativiza —recordamos— una experiencia metafísica de la Identidad perdida, venida del idealismo alemán, hasta el punto que se puede llamar igualmente iniciática la experiencia supratemporal de la Belleza de la que procede el impulso creativo hacia la obra en la que ésta deberá encarnarse. Por tanto, no es una casualidad si en *En busca*, el tiempo es como remitificado. Tiempo destructor, por una parte; “el artista, el Tiempo”, por otra.⁵³ Tampoco es una casualidad si

⁵² Véase *supra*, pp. 830-832.

⁵³ La palabra mágica aparece en la pluma de Proust cuando habla de los moribundos de la cena de máscaras que sigue a la escena de La Visitación: “Muñecas numerosas en los colores inmateriales de los años, muñecas exteriorizando el Tiempo, el Tiempo que de ordinario no es visible, que, para hacerse tal, busca cuerpos y, allí

En busca termina con las tres palabras: "... en el Tiempo". El "en" no se toma aquí en el sentido ordinario de un lugar en algún vasto continente, sino en el sentido, próximo a la vez al arcaísmo y al hermetismo, en el que el tiempo envuelve a todas las cosas, incluido el relato que intenta ordenarlo.

El tiempo posee otra manera de envolver al relato: la de suscitar la formación de modos discursivos distintos del modo narrativo, que expresen, de distinta manera, su profundo enigma. Viene así un momento, en una obra consagrada al poder que posee la narración de elevar el tiempo al lenguaje, en que es preciso confesar que el relato no es todo y que el tiempo se dice también de otro modo, porque, para el propio relato, sigue siendo lo inescrutable.

Por mi parte, la exégesis bíblica me ha hecho fijar la atención en estos límites externos del relato. La Biblia hebrea, en efecto, puede leerse como el testamento del tiempo en sus relaciones con la eternidad divina (con todas las reservas anteriormente planteadas sobre la equívocidad del término eternidad). Pero no está solo para decir la relación del tiempo con su otro. Cualquiera que sea la amplitud del registro narrativo, en la Biblia hebrea el relato funciona siempre en conjunción con otros géneros.⁵⁴

Esta conjunción, en la Biblia, entre lo narrativo y lo no-narrativo invita a indagar si, también en otras literaturas, el relato no une sus efectos de sentido a los de otros géneros, para hablar de aquello del tiempo que es más rebelde a la representación. Me limitaré a evocar brevemente la trilogía conocida, hasta nuestros días, de la poética alemana: lo épico, lo dramático, lo lírico.⁵⁵ Respecto a los donde los encuentra, se apodera de ellos para mostrar en ellos su linterna mágica" (t. II, p. 924).

⁵⁴ El primer entrecruzamiento caracteriza al Pentateuco; desde el documento yahvista, relatos y leyes se hallan entrelazados; se entrecruzan así lo inmemorial de la narración, abierta hacia el pasado por los prefacios de prefacios que preceden a los relatos de alianza y de liberación, y lo inmemorial de la Ley, condensado en la Revelación del Sinaí. Otros entrecruzamientos significativos se añaden al anterior: la apertura profética sobre el tiempo provoca, por repercusión, un trastocamiento de la teología de las tradiciones desarrollada por el Pentateuco. A su vez, la historicidad, tanto retrospectiva como prospectiva, común a las tradiciones y a las profecías, es confrontada con este otro inmemorial, el de la sabiduría recogida en los escritos sapienciales de los Proverbios, del Libro de Job, del Qohélet. En fin, todas las figuras de lo inmemorial se encuentran actualizadas de nuevo en el lamento y la alabanza recogidas en los Salmos. Así, merced a una cadena de mediaciones no narrativas, en la Biblia, el relato bíblico accede a la altura de un relato confesional (véase *supra*, p. 1014, n. 23).

⁵⁵ Kate Hamburger, *Die Poetik der Dichtung* (véase *Tiempo y narración*, t. II, pp. 475-477).

dos primeros géneros, hemos admitido, desde el análisis de la *Poética* de Aristóteles, que se dejan inscribir, sin excesiva violencia, bajo la denominación de lo narrativo, tomado en un sentido amplio, en tanto la construcción de la trama sigue siendo el denominador común. ¿Pero el argumento que vale desde el punto de vista de la configuración del tiempo vale también desde el punto de vista de su refiguración? Es digno de atención que los monólogos y los diálogos abran, en la trama puramente narrativa de la acción fingida, las fisuras que permiten el engarce de breves meditaciones, incluso de amplias especulaciones sobre la miseria del hombre abandonado al desgaste del tiempo. Estos pensamientos, puestos en labios de Prometeo, de Agamenón, de Edipo, del coro trágico —y, más cerca de nosotros, de Hamlet—, se inscriben en la larga tradición de una sabiduría sin frontera que, más allá de lo episódico, alcanza lo fundamental. Precisamente, la poesía lírica da a este fundamental una voz que es también un *canto*. Ya no pertenece al arte narrativo desplegar la brevedad de la vida, el conflicto del amor y de la muerte, la vastedad de un universo que ignora incluso nuestro lamento. El lector habrá reconocido, ocultos en diversos puntos de nuestro texto, bajo el pudor y la sobriedad de la prosa, los ecos de la sempiterna elegía, figura lírica del lamento. Así nos abandonábamos por unos instantes, al comienzo de nuestra aporética, en ocasión de una simple nota sobre el tiempo en el *Timeo*, a una reflexión agrídulce sobre el sosiego que un alma desolada puede encontrar en la contemplación del orden, sin embargo tan inhumano, de los movimientos celestes.⁵⁶ La misma tonalidad se ha impuesto de nuevo, esta vez al final de nuestra aporética, con motivo de una reflexión suscitada por Heidegger sobre los nexos recíprocos entre la intratemporalidad y el tiempo ordinario.⁵⁷ Hemos observado entonces las oscilaciones que la meditación impone al sentimiento: unas veces, prevalece la impresión de una complicitad entre el no-dominio inherente a nuestro ser arrojado y desposeído, y ese otro no-dominio recordado por la contemplación del movimiento soberano de los astros; otras veces, al contrario, prevalece el sentimiento de la inconmensurabilidad entre el tiempo asignado a los mortales y la vastedad del tiempo cósmico. Así, somos empujados entre la resignación engendrada por la colusión entre dos no-dominios y la desolación que renace continuamente del contraste entre la fragili-

⁵⁶ Véase *supra*, p. 649, n. 16.

⁵⁷ Véase *supra*, pp. 766-769.

dad de la vida y el poder del tiempo, que más bien destruye.⁵⁸ El *lirismo del pensamiento meditador* va derecho, de otras muchas maneras sin duda, a lo fundamental, sin pasar por el arte de narrar.

Esta conjunción final entre lo épico, lo dramático y lo lírico era anunciada desde la Introducción de *Tiempo y narración 1*: la poesía lírica —decíamos— sigue de cerca a la poesía dramática. La redescrípción invocada en *La metáfora viva* y la refiguración según *Tiempo y narración* intercambian así sus funciones, cuando, bajo la égida del "artista, el Tiempo", se unen el poder de redescrípción desplegado por el discurso lírico y el poder mimético propio del discurso narrativo.

Una última mirada al camino recorrido; hemos distinguido, en estas páginas de conclusión, tres niveles en la aporética del tiempo que habíamos articulado, en primer lugar, en función de los autores y de las obras. El paso de un nivel a otro marca cierta progresión, sin, por ello, crear sistema, so pena de desmentir el argumento sistemático contenido en cada aporía, y en la última más que en ninguna otra. Debe decirse lo mismo de las réplicas que la poética de la narración opone a las aporías del tiempo: constituyen una constelación signifiante, sin, por ello, formar una cadena vinculante: en efecto, nada obliga a pasar de la noción de *identidad narrativa* a la idea de la *unidad de la historia*, luego al reconocimiento de los *límites de la narración* frente al misterio del tiempo que nos envuelve. En un sentido, la pertinencia de la réplica de la narración a las aporías del tiempo disminuye de un estadio a otro, hasta el punto que el tiempo parece salir vencedor de la lucha, tras haber sido prisionero en las redes de la trama. Es bueno que sea así: *No se dirá que el elogio de la narración de nuevo ha dado vida solapadamente a la pretensión del sujeto constituyente de dominar el sentido*. Por el contrario, conviene a cualquier modo de pensamiento, verificar la validez de su uso en la circunscripción que le es asignada, y valorar con exactitud los límites de su empleo.

Pero si, de una aporía a otra y de una réplica poética a otra, la progresión es libre, en cambio, el orden inverso es vinculante: no es verdad que el reconocimiento de los límites de la narración anule la posición de la idea de la unidad de la historia, con sus implicaciones éticas y políticas. Más bien la exige. *Tampoco se dirá que el reconocimiento de los límites de la narración, correlativo del reconocimien-*

⁵⁸ Véase *supra*, p. 769

to del misterio del tiempo, ha alimentado el oscurantismo; el misterio del tiempo no equivale a un entredicho que pesa sobre el lenguaje; suscita, más bien, la exigencia de pensar más y de decir de otro modo. Si esto es así, hay que proseguir hasta su término el movimiento de retorno, y sostener que la reafirmación de la conciencia histórica en los límites de su validez requiere a su vez la búsqueda, por parte del individuo y de las comunidades a las que pertenece, de su identidad narrativa respectiva. Éste es el núcleo sólido de toda nuestra investigación. Es en esta búsqueda solamente donde se corresponden, con una pertinencia suficiente, la aporética del tiempo y la poética de la narración.

BIBLIOGRAFÍA

(Volúmenes I, II y III)

- Agustín (san), *Confessions*, a] libro XI, trad. franc. de E. Tréhorel y G. Bouissou sobre el texto de M. Skutella (Ed. Teubner, 1934) con introducción y notas de A. Solignac, Desclée de Brouwer, "Bibliothèque augustinienne", t. XIV, 1962, pp. 270-343; b] "Notes complémentaires", por A. Solignac, *ibid.*, pp. 583-584. 588-591; trad. cast., *Confesiones*, de Lope Cilleruelo, Madrid, Cristiandad, 1987.
- Alexander, J., *The venture of form in the novels of Virginia Woolf*, Port Washington, Nueva York, Londres, Kennikat Press, 1974.
- Alter, R., *Partial magic. The novel as a self-conscious genre*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- Anscombe, E., *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957
- Arendt, H., *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Ariès, P., *L'homme devant la mort*, París, Seuil, 1977
- Aristóteles, *Poética*, trad. cast. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1988.
- , *Física*, trad. cast. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, 1977, 2a. ed.
- , *Metafísica*, trad. cast. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1987.
- , *Ética a Nicómaco*, trad. cast. de María Aratijo, y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, 4a. ed.
- , *Retórica*, trad. cast. de Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1968.
- Aron, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), París, Gallimard, "Bibliothèque des Idées", 1957.
- , *La philosophie critique de l'histoire: Dilthey, Rickert, Simmel, Weber* (1938), París, VIII, 4a. ed., 1969.
- , "Comment l'historien écrit l'épistémologie. à propos du livre de Paul Veyne", en *Annales*, núm. 6 (1971), pp. 1319-1354.
- Auerbach, E., *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berna, Francke, 1946; trad. cast. de I. Villanueva, *Mimesis*, FCE, 1983
- Austin, J. L., *How to do things with words*, Harvard University Press, 1962; trad. cast. de G. R. Carrió, y Eduardo Rabossi, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós Ibérica, 1988, 2a. ed.
- Bakhtine, M., *La poétique de Dostoievski*, trad. fr. de Isabelle Kolicheff, presentación de Julia Kristeva; 1a. ed., *Problemy tvortchevstva Dostoevskogo*, Le-

- ningrado, 1929; 2a. ed. *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Moscú, 1963; 3ª ed. 1972; 4a. ed. 1979.
- Balás, D. L., "Eternity and time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*", en *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (II coloquio internacional sobre Gregorio de Niza, 1972), Leiden, E. J. Brill, 1976.
- Barreau, H., *Construction de la notion de temps*, Ateliers du Département de Physique, VLP-Estrasburgo, 1985.
- Bathes, R., "Introduction à l'analyse structurale des récits", *Communications*, núm. 8, 1966; retomado en *Poétique du récit*, París, Éd. du Seuil, 1977.
- , *Le degré zéro de l'écriture*, París, Seuil, 1953; trad. cast. de Nicolás Rosa, *El grado cero de la escritura*, México, Siglo XXI, 1973.
- Beierwaltes, W., *Platon über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*, Frankfurt, Klostermann, 1967.
- Benjamin, W., "Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows", en *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966; trad. cast. de Juan Almela, *Problemas de lingüística general*, t. I y II, México, Siglo XXI, 1971-1972.
- , "Le langage et l'expérience humaine", en *Problèmes du langage*, París, Gallimard, Col. "Diogène", 1966.
- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, Alcan, 1889.
- Berlin, I., "Historical inevitability", en *Four essays on liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969, retomado en P. Gardiner, *The philosophy of history* Londres, Oxford University Press, pp. 161-186; trad. cast. de Belén Urrutia, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, 1988.
- Beruet, R. "Die ungewöhnliche Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins", en E. W. Orth (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, Munich, 1983. "La presencia del pasado en el análisis husserliano de la conciencia del tiempo", *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 2, 1983.
- Berr, H., *L'histoire traditionnelle et la synthèse historique*, París, Alcan, 1921.
- Bersani, L., "Déguiement du moi et art fragmentaire", en *Recherche de Proust*, París, Seuil, 1980.
- Bloch, M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, prefacio de Georges Duby, París, Armand Colin, 7a. ed., 1974; trad. cast. de Catarina Molina Compte, *Apología de la historia*, Empuries, 1984.
- Blumenberg, H., "Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte der schöpferischen Menschen", *Studium Generale*, núm. 10, 1957.
- Booth, W. *The rhetoric of fiction*. Chicago, University of Chicago Press, 1961; 2a. ed., 1983.
- , "Distance et point de vue", en *Essays in Creation*, XI, 1961; retomado en *Poétique*, IV, 1970.
- , "'The way I loved George Eliot'. Friendship with books as a ne-

- glected metaphor", *Kenyon Review*, II, 2 (1980), pp. 4-27.
- Boros, S., "Les catégories de la temporalité chez saint Augustin", en *Archives de philosophie*, t. XXI (1958), pp. 323-385.
- Braudel, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949; trad. cast. de Wences-Roces, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*, México, FCE, 1976, 2 vols.
- , *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969
- , *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV-XVIII siècle)*, t. 1. *Les structures du quotidien*, t. II, *Les jeux de l'échange*, t. III, *Le temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1967-1979 (cf. M. Vovelle, "L'histoire et la longue durée", en *La nouvelle histoire*, enciclopedia dirigida por Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel, Paris, Reiz-CEPL, 1978, pp. 316-343; trad. cast. de Isabel Pérez Villanueva, *Civilización material, economía y capitalismo*, s. XV-XVIII, Alianza, 1984.
- Bremond, C., "Le message narratif", *Communication*, 4 (1964); retomado en *Logique du récit*, Paris, Seuil, 1973.
- Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon; un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.
- Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, F. A. Scamann, 1877; trad. cast. de Jaime Ardal, *Cultura del Renacimiento en Italia*, Iberia, 1983.
- , *Weltgeschichte Betrachtungen*, Berlin y Stuttgart, Spermann, 1905.
- Burke, K. *A grammar of motives*, Nueva York, Braziller, 1955; Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1969.
- , *Language as symbolic action. Essays on life, literature and method*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1966.
- Callahan, J. F., *Four views of time in ancient philosophy*, Harvard University Press, 1948, pp. 149-204.
- , "Gregory of Nyssa and the psychological view of time", *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia*, Venecia, 1958, Florencia, 1960, p. 59.
- , "Basil of Caesarea, A new source for St. Augustine's theory of time", *Harvard Studies in Classical Philology*, núm. 63, 1958.
- Canary, R., y Koziki, M., *The writing of history. Literary form and historical understanding*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.
- Certeau, M. de, "L'opération historique", en *Faire de l'histoire*, bajo la dirección de J. Le Goff y P. Nora, Paris, Gallimard, 1974, t. I, pp. 3-41.
- , *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- Charles, M., *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1977.
- Chatman, S., *Story and discourse. Narrative structure in fiction*, Ithaca, Cornell University Press, 1978; trad. cast. de María Jesús Fernández Prieto, *Historia y discurso: estructura narrativa en la novela y en el cine*, Taurus, 1990.
- , "The structure of narrative transmission", en Roger Fowler (ed.), *Style and structure in literature. Essays in the new stylistics*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.

- Chaunu, P., *Histoire quantitative, histoire sérielle*, París, Armand Colin, 1978
- , *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 12 vol., París, SEVVEN, 1955-1960.
- , *La mort à Paris, XVI, XVII, XVIII siècles*, París Fayard, 1978.
- Cohn, D., *Transparent minds*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1978.
- Collingwood, R. G., *An autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1939.
- , *An essay on metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1948.
- , *The idea of history*, editado por T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- Conen, P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964.
- Cornford, F. M., *Plato's cosmology*, Londres, Kegan Paul, Nueva York, Harcourt and Brace, 1937.
- Costa de Beauregard, O., *La notion de temps; équivalence avec l'espace*, París, Hermann, 1953.
- , "Two lectures of the direction of time", *Synthesis*, núm. 35, 1977.
- Courdec, P., *Le calendrier*, París, PUF, col. "Que sais-je?", 1961.
- Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, París, E. de Boccard, 1950.
- , "Traditions néo-platoniciennes et traditions chrétiennes de la région de dissemblance", en *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 24 (1927) 5-33, retomado como apéndice en las *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, París, E. de Boccard, 1950.
- Courtès, J., y Greimas, A. J., *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, París, Hachette, 1979.
- Cullea, J., "Defining narrative units", en Roger Fowler (ed.), *Style and structure in literature. Essays in the new stylistics*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- Dagognet, F., *Écriture et iconographae*, París, J. Vrin, 1973.
- Dauhies, D., *The novel and the modern world*, Chicago, University of Chicago Press, 1939; ed. revisada, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- , *Virginia Woolf*, New Directions, Norfolk (Conn.), 1942, Londres, Nicholson and Watson, 1945; ed. revisada, 1963.
- Danto, A.C., "What can we do?", *The Journal of Philosophy*, núm. 60, 1963.
- , "Basic Actions", *Am. Phil. Quarterly*, núm. 2, 1965.
- , *Analytical philosophy of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- , *Analytical philosophy of action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Deleuze, G., *Proust et les signes*, París, PUF, 1964; 6a. ed., 1983; trad. cast. de Francisco Monge, *Proust y los signos*, Anagrama, 1992.
- Derrida, J., *La voix et le phénomène*, París, PUF, 1967; trad. cast. de Francisco

- Peñalva, *La voz y el fenómeno*, Pre-textos, 1985.
- , "Ousia et Gramme. Note sur une note de *Sein und Zeit*", en *Marges de la Philosophie*, París, Minuit, 1972.
- Dilthey, W., "Ueber das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat", 1875, *Ges. Schriften*. v.
- Doležel, L., *Narrative modes in Czech literature*, Toronto, University of Toronto Press, 1973.
- , "The typology of the narrator. Point of view in fiction", en *To Honor R. Jakobson*, t. I, La Haya, Mouton, 1967.
- Dray, W., *Laws and explanation in history*, Londres, Nueva York, Oxford University Press, 1957.
- , *Philosophical analysis and history*, Nueva York, Harper and Row, 1966.
- Droysen, J. G., *Historik*, edit. por R. Hübner, Munich y Berlín, 1943.
- Duby, G., Introducción a Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, París, 7a. ed., 1974.
- , "Histoire sociale et idéologie des sociétés", en *Faire de l'histoire* bajo la dirección de J. Le Goff y P. Nora, París, Gallimard, 1974, t. I, *Nouveaux problèmes*; trad. cast. de Eulalia Bosch, *Historia social e ideología de las sociedades*, Anagrama, 1976.
- , *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978; trad. cast. de Arturo Firpo, *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Argot, 1983.
- Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, París, PUF, 1953.
- Duhem, P., *Le système du monde*, París, Hermann, t. I, 1913.
- Dumézil, G., *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, París, 1977.
- , "Temps et mythe", *Recherches philosophiques*, París, Boivin, 1935-1936.
- Dundes, A., Introducción a *Morphology of the Folktale* de Propp, 2a. ed. Austin, Londres, University of Texas Press, 1968.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan, 1912, reed. PUF, 1968; trad. cast. de Ramón Ramos, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, 1982.
- Else, G. F., *Aristotle's Poetics: the argument*, Harvard University Press, 1957.
- Escande, J., *Le récepteur face à l'Acte persuasif. Contribution à la théorie de l'interprétation (à partir de l'analyse de textes évangéliques)*, tesis de tercer ciclo en semántica general dirigida por A. J. Greimas, EHESS, 1979.
- Febvre, L., *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1953.
- Ferry, J.M., *Éthique de la communication et théorie de la démocratie chez Habermas*, tesis inédita, 1984.
- Fessard, G., *La philosophie historique de Raymond Aron*, París, Julliard, 1980.
- Findlay, J. N., *Kant and the transcendental object, a hermeneutic study*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Fink, E., *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, La Haya, M. Nijhoff, 1966.

- Florival, G., *Le désir chez Proust*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1971.
- Focillon, H., *La vie des formes*, París, E. Leroux, 1934; 3a. ed., PUF, 1947; trad. cast. de Jean-Claude del Agua, *La vida de las formas y elogios de la mano*, Xariat, 1983.
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969; trad. cast. de Aurelio Garzón del Camino, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.
- Frankel, C., "Explanation and interpretation in history", *Philosophy of Science*, 24 (1957), pp. 137-155, retomado en P. Gardiner, *Theories of history*, Nueva York, Macmillan, 1959, pp. 408-427.
- Fraser, J. T., *The genesis and evolution of time. A critic of interpretation in physics*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1982.
- Friedemann, K., *Die Rolle des Erzählers in Epik*, Leipzig, 1910.
- Frye, N., *The anatomy of criticism. Four essays*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- , "New directions from old", en *Fables of identity*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World, 1963.
- Furet, F., *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978.
- Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tubinga, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1a. ed., 1960; 3a. ed., 1973; trad. cast. de Ana Agut y Rafael Agapito, *Verdad y método*, Sígueme, 1988.
- Gallie, W. B., *Philosophy and the historical understanding*, Nueva York, Schocken Books, 1964.
- Gambel, I., "Clarissa Dalloway's double", en Jacqueline E. M. Latham (ed.), *Critics on Virginia Woolf*, Coral Gables (Fl.), University of Miami Press, 1970.
- Gardiner, P., *The nature of historical explanation*, Londres, Clarendon University Press, 1952, 1961.
- , *Theories of history*, Nueva York, The Free Press, 1959.
- , *The philosophy of history*, Londres, Oxford University Press, 1959.
- Garelli, J., *Le réel et la dispersion. Essai sur le champ de lecture poétique*, París, Gallimard, 1978.
- Geertz, C., *The interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973; trad. cast. de Alberto L. Bixio, *Interpretación de las culturas*, Gedisa, 1988.
- Genette, G., "Frontières du récit", en *Figures II*, París, Seuil, 1969.
- , "Le discours du récit", *Figures III*, París, Seuil, 1972.
- , *Nouveaux discours du récit*, París, Seuil, 1983.
- , "La question de l'écriture", en *Recherche de Proust*, París, Seuil, 1980.
- Gilson, E., "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", en *Recherches augustiniennes*, París, 1929, pp. 246-255.
- , *Philosophie et incarnation chez saint Augustin*, Montreal, Institut d'études médiévales, 1947.
- , "Regno dissimilitudinis de Platon à saint Bernard de Clairvaux",

Mediæv Stud., 9 (1947) 108-130.

Goethe, J. W., "Über epische und dramatische Dichtung" (1797), en *Goethe: Samtliche Werke*, Stuttgart y Berlín, Jubiläums-Ausgabe, 1902-1907, vol. xxxvi, pp. 149-152.

Golden, L., y Hardison, O. B., *Aristotle's Poetics. A translation and commentary for students of literature*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1968.

———, "Catharsis", en *Transactions of the Am. Philological Assoc.*, núm. 43, 1962, pp. 51-60.

Goldman, A. I., *A theory of human action*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1970.

Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, París, J. Vrin, 1953.

———, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, París, Vrin, 1982.

Gombrich, E. H., *Art and illusion*, Princeton/Bollingen Series xxxv, 5, Princeton/Bollingen Paperbacks, 1a. ed., 1960; 2a. ed., 1961; 3a. ed., 1969.

Goodfield, J., y Toulmin, S., *The discovery of time*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1963, 1977, 1982.

Goodman, N., *The languages of art, an approach to a theory of symbols*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1968; trad. cast. de Jean Cabaues, *Los lenguajes del arte*, Seix Barral, 1974.

Goubert, P., *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1750*, París, SEVPEN, 1960; reeditado con el título de *Cent mille provinciaux au xviii^e siècle*, París, Flammarion, 1968.

Graham, J., "Time in the novels of Virginia Woolf", en *University of Toronto Quarterly*, vol. XVIII, 1949; retomado en Jacqueline E. M. Latham (ed.), *Critics on Virginia Woolf*, Coral Gables (Fl.), University of Miami Press, 1970.

Granel, G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, París, Gallimard, 1958.

———, Prefacio a Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, París, PUF, 1964; 2a. ed., 1983.

Granger, G.-G., *Essai d'une philosophie du style*, París, Arnaud Colin, 1968.

Granier, J., *Le discours du monde*, París, Seuil, 1977.

Greimas, A. J., *Sémantique structurale*, París, Larousse, 1966; trad. cast. de Alfredo de la Fuente, *Semántica estructural*, Gredos, 1987.

———, *Du sens*, París, Seuil, 1970; trad. cast. de Salvador García Bardón, *En torno al sentido: Ensayos semióticos*, Fragua, 1973.

———, *Du sens II*, París, Seuil, 1983; trad. cast. de Esther Diamante, *Del sentido II: Ensayos semióticos*, Gredos, 1990.

———, "Les jeux des contraintes sémiotiques", en colaboración con F. Rastier, en *Yale French Studies*, núm. 41, 1968, "The interaction of semiotic constraints", retomado en *Du sens*.

———, "Éléments d'une grammaire narrative", en *L'Homme*, vol. IX, núm. 3, 1969; retomado en *Du sens*.

———, *Manipasant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, París, Seuil,

- 1976; trad. cast. de J. Adolfo Arias Muñoz, *La semilla del texto. Ejercicios prácticos*, Paidós Ibérica, 1983.
- , *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, en colaboración con J. Courtés, París, Hachette, 1979; trad. cast., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gedos, 1982.
- Grondin, J., "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique", *Archives de philosophie*, vol. XLIV, núm. 3, julio-septiembre 1981.
- Guiguet, J., "Virginia Woolf et son oeuvre. l'art et la quête du réel", *Études Anglaises*, núm. 13, París, Didier, 1962.
- Guillaume, G., *Temps et verbe*, París, Champion, 1929 y 1965.
- Guotton, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (1933), París, J. Vrin, 4a. ed. 1971.
- Habermas, J., "La modernité: un projet inachevé", en *Critique*, núm. 413, octubre de 1981.
- , *Theorie der Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
- Hafley, J., *The glass roof Virginia Woolf as novelist*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1954.
- Halbwachs, M., *Mémoire et société*, PUF, 1950; reeditado con el título *La mémoire collective*, París, PUF, 1968.
- Hamburger, K., *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 2a. ed., 1957.
- Hardison, O. B., y Golden, L., *Aristotle's Poetics, A translation and commentary of students of literature*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1968.
- Hart, H. L. A., "The ascription of responsibility and rights", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 49, Londres, 1948, pp. 171-194.
- , y Honoré, A. M., *Causation in the law*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- Hegel, F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 1, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1955.
- , *La fenomenología del Espíritu*, trad. cast. de Wenceslao Roces, FCE, 1981.
- , *Principios de la filosofía del derecho*, trad. cast. de Juan Luis Vernal, EDHASA, 1988.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), Tübinga, Max Niemeyer, 10a. ed., 1963; trad. cast. de José Gaos, *El ser y el tiempo*, FCE, 1989, 7a. ed.
- , *Gesamtausgabe, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975.
- , "Ce qu'est et comment se détermine la *Physis*" (Aristóteles, *Física B 1*), seminario de 1940, trad. fr. de Fédier, en *Questions II*, París, Gallimard, 1968; original alemán, acompañado de su traducción italiana de G. Guzzoli, en *Il Pensiero*, núms. 2 y 3, Milán, 1958.
- Hempel, C. G., "The function of general laws in history", *The Journal of Phi-*

- losophy*, núm. 39, 1942, pp. 35-48, artículo reproducido en P. Gardiner, *Theories of history*, Nueva York, The Free Press, 1959, pp. 344-356.
- Henry, A., *Proust romancier, le tombeau égyptien*, París, Flammarion, 1983.
- Herrstein Smith, B., *Poetic closure, a study of how poems end*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1968.
- Heussi, K., *Die Krisis des Historismus*, Tübinga, J.B.C. Mohr, 1932.
- Honoré, A. M., y Hart, H.L.A., *Causation in the law*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- Hubert, R., "Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", en *Mélanges d'histoire des religions*, París, Alcan, 1909.
- Husserl, E., *Zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. X, *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, editado por Heidegger; ed. R. Boehm, *Husserliana*, v, La Haya, Nijhoff, 1966.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, *Husserliana*, vi, 1954.
- , *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, *Husserliana*, i, 1950; trad. cast. de Miguel García Baró, *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, FCE, 1985.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. I, Halle, M. Niemeyer, 1913; ed. W. Biemel, *Husserliana*, iii, 1950; trad. franc. de Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, París, Gallimard, 1950, 1985; trad. cast., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, 1985.
- Ingarden, R., *Das literarische Kunstwerk*, 1a. ed, Halle, M. Niemeyer, 1931; 2a. ed., Tübinga, M. Niemeyer, 1961; trad. ingl. de George Grabowicz, *The literary work of art*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- , *A cognition of the literary work of art*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- Iser, W., *The implied reader, patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1975.
- , *Der Akt des Lesens, Theorie ästhetischer Wirkung*, Munich, Wilhelm Fink, 1976.
- , *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, 1966; trad. ingl., "Indeterminacy as the Reader's response in prose fiction", en *Aspects of narrative*, ed. por J. Hillis-Miller, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1971.
- Jacob, A., *Temps et langage. Essai sur les structures du sujet parlant*, París, Armand Colin, 1967.
- Jacques, F., *DIALOGIQUES, Recherches logiques sur le dialogue*, París, PUF, 1979.
- , *DIALOGIQUES II, L'espace logique de l'interlocution*, París, PUF, 1985.
- James, H., Prefacio a *The portrait of a lady* (1906) en *The art of the novel*, Nue-

- va York, ed. R. P. Blackmur, 1934, pp. 42-48.
- Jauss, H.-R., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Munich, ed. R. P. Fink, 1977, Frankfurt, Suhrkamp, 2a. ed., 1982; 4a. ed. 1984.
- , *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust "À la recherche du temps perdu"*, Heidelberg, Carl Winter, 1955.
- , *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr. de C. Maillard, prefacio de J. Starobinski, París, Gallimard, 1978.
- , *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- , "Überlegungen zur Abrenzung und Aufgabestellung einer literarischen Hermeneutik", en *Poetik und Hermeneutik*, IX, Munich, W. Fink, 1980.
- , "Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung", Constance, Verlaganstalt, 1972; igualmente en *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Munich, W. Fink, 1977.
- Kant, E., *Crítica de la razón pura*, trad. cast. de Pedro Ribas, Aláguara, 1989, 9a. ed.
- , *Crítica de la razón práctica*, trad. cast. de Emilio Miñana y M. García Morente. Espasa-Calpe, 1984, 3a. ed.
- , *La dissertatio de 1770*, trad. cast. CSIC, 1961.
- , *La paz perpetua*, (1795), trad. cast. de Joaquín Abellán, Iecnos, 1989, 2a. ed.
- , *Filosofía de la historia*, trad. cast. de Eugenio Ímaz, FCE, 1989, 5a. ed.
- , *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. fr., introd. y notas de R. Kempf, París, Vrin, 1949.
- Kellogg, R., *The nature of narrative*, en colaboración con R. E. Sholes, Nueva York, Oxford University Press, 1966.
- Kenny, A., *Action, emotion and will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Kermode, F., *The genesis of secrecy. On the interpretation of narrative*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979.
- , *The sense of an ending. Studies in the theory of fiction*, Londres, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1966; trad. cast. de Lucrecia Moreno de Sáenz, Sentido de un final, Gedisa, 1983.
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
- Kozicki, H., y Canary, R., *The writing of history*, University of Wisconsin Press, 1978.
- Kracauer, S., "Time and history", en *Zeugnisse. Theodor Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963.
- Krieger, L., *Ranke, The meaning of history*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1977.
- Kucich, J., "Action in the Dickens ending: *Bleak House* and *Great Expectations*", en *Narrative Ending*, número especial de *ninth Century Fiction*,

Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1978.

Lacombe, P., *De l'histoire considérée comme science*, París, Hachette, 1984; trad. cast. *La historia considerada como ciencia*, Espasa Galpe.

Langlois, C. V., y Seignobos, C., *Introduction aux études historiques*, París, 1898.

La Nouvelle Histoire, enciclopedia dirigida por J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, París, Retz-CEPL, 1978.

Le Goff, J., "L'histoire nouvelle", en *La Nouvelle Histoire*, enciclopedia dirigida por J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, París, Retz-CEPL, 1978, pp. 210-241.

———, *Pour un autre Moyen Âge Temps, travail et culture en Occident. dix-huit essais*, París, Gallimard, 1977.

———, "Documento/Monumento", *Enciclopedia Einaudi*, Turín, G. Einaudi, vol. v, pp. 38-48.

Iejeune, P., *Le pacte autobiographique*, París, Seuil, 1975.

Le Roy Ladurie, F., *Montaillou, village occitan de 1291 à 1324*, París, Gallimard, 1975.

———, *Les paysans de Languedoc*, París, Mouton, 1966; ed. abreviada, París, Flammarion, 1959.

———, *Histoire du climat depuis l'an mil*, París, Flammarion, 1967.

———, *Le territoire de l'historien*, París, Gallimard, 1973.

———, *Le Carnaval de Romans: de la chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, París, Gallimard, 1979

Iévinas, E., "La trace", en *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972; trad. cast. de Daniel Enrique Guillot, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1993, 2a. ed.

Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, París, Plon, 1955; trad. cast. de Francisco González Aramburo, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964

———, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, trad. cast. de Eliseo Verón, *Antropología estructural*, Paidós Ibérica, 1987.

———, "La geste d'Asdiwal", *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, Annuaire (1958-1959), 1958.

———, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1960.

———, *Mythologiques*, París, Plon, 1964-1971; trad. cast. de Juan Almela, *Mitológicas*, I y II, FCE, 1968 y 1972; III y IV, Siglo XXI 1992, 7a. ed., y 1991, 5a. ed.

Longin, *Du Sublime*, texto traducido por Henri Lebègue, Les Belles Lettres, 1939, 1965.

Lotman, I., *Struktura khudozhstvennogo teksta*. Moscú, 1970; trad. cast. de Victoriano Imbert, *Estructura del texto artístico*, Istmo, 1988, 3a. ed.

Love, J. O., *Worlds in consciousness, mythopoetic thoughts in the novels of Virginia Woolf*, Berkeley, University of California Press, 1970.

Loyseau, C., *Traité des ordres et simples dignités*, 1610.

- Lubac H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 5 vols., París, Aubier, 1959-1962.
- Lübbe, H., "Was aus Handlungen Geschichten macht: Handlungsinterferenz; Heterogenie der Zwecke; Widerfahrnis; Handlungsmengelage; Zufall", en *Vernünftiges Denken, Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, editado por Jürgen Mittelstrass y Manfred Riedel, Berlín, Nueva York, W. de Gruyter, 1978, pp. 237-268.
- Lucas, D. W., *Aristotle, Poetics*, introducción, comentarios y apéndices, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Mackic, J. L., *The cement of the universe: a study of causation*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- Mandelbaum, M., *The problem of historical knowledge*, Nueva York, Gevright, 1938.
- , *The anatomy of historical knowledge*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1977.
- Mann, T., *Der Zauberberg, Roman, Ges. Werke.*, t. III, Oldenburg, Ed. S. Fischer, 1960; los comentarios anteriores a 1960 se refieren a la edición Fischer 1924, 2 vol.; ed. de bolsillo, Fischer Taschenbuch Verlag, 1967; trad. cast. de Mario Verdaguer, *La montaña mágica*, Plaza y Janés, 1989. 4a. ed.
- Mannheim, K., "Das Problem der Generationen", *Kölner Vierteljahrshafte für Soziologie*, VII, Munich y Leipzig, Verlag von Duncker y Humblot, 1928.
- , *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929; *Ideology and utopia, an introduction to the sociology of knowledge*, Nueva York, Harcourt & Brace, 1936.
- Marrou, H.-I., *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1954.
- Martin, G., *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Colonia, Kölner Universitätsverlag, 1951.
- Martin, R., *Historical explanation, reenactment and practical inference*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1977.
- Martineau, E., "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger", *Archives de Philosophie*, enero-marzo de 1980.
- Marx, K., *1. ideologie allemande*, París, Éd. sociales, 1979; trad. cast. *Ideología alemana*, EINA, 1988.
- Meijering, E. P., *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden, E. J. Brill, 1979.
- Mendilow, A. A., *Time and the novel*, Londres y Nueva York, Peter Nevill, 1952, Nueva York, Humanities Press, 2a. ed., 1972.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1954; trad. cast. de Jem Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Ed. 62, 1980, 2a. ed.
- , *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
- Meyer, E., *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle, 1901.
- Meyer, H., *Thomas Mann*, Francfort, Suhrkamp, 1980.

- Michel, H., "La notion de l'heure dans l'Antiquité", *Janus*, núm. 57, 1970.
- Miller, H. J., "The problematic of ending in narrative", en *Narrative Endings*, número especial de *Nineteenth Century Fiction*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1978.
- Mink, L. O., "The autonomy of historical understanding", en *History and Theory*, vol. v, núm. 1, 1965, pp. 24-47, retomado en W. Dray, *Philosophical Analysis and History*, Nueva York, Harper and Row, 1966, pp. 160-192.
- _____, "Philosophical analysis and historical understanding", en *Review of Metaphysics*, 20 (1968), pp. 667-698.
- _____, "History and fiction as modes of comprehension", en *New Literary History*, 1979, pp. 541-558.
- Mittelstrass, J., *Neuzeit und Aufklärung, Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, Nueva York, W. de Gruyter, 1970.
- Momigliano, A., *Essays in ancient and modern historiography*, Oxford, B. Blackwell, 1977.
- Moody, A. D., "Mrs. Dalloway as a comedy", en J. E. M. Latham (ed.), *Critics on Virginia Woolf*, Coral Gables, Florida, University of Miami Press, 1965.
- Moreau, J., *L'espace et le temps selon Aristote*, Padua, Ed. Antenore, 1965.
- Müller, G., *Morphologische Poetik*, Tübinga, J. B.C. Mohr, 1968.
- Nabert, J., "L'expérience interne chez Kant", en *Revue de métaphysique et de morale*, París, Colin, 1924.
- Nagel, E., "Some issues in the logic of historical analysis", *The Scientific Monthly*, 1952, pp. 162-169, retomado en Gardiner, P., *Theories of History*, *op. cit.*, pp. 373-386.
- Nef, F. et al., *Structures élémentaires de la signification*, Bruselas, Ed. Complexe, 1976.
- Nietzsche, F., *Unzeitgemäße Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, editado por Karl Schlechta, 3 vols., Munich, Karl Hauser Verlag, t. I; trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, *Consideraciones in-tempestivas*, t. I, Alianza, 1988.
- Ouspenski, B., *A poetics of composition, the structure of the artistic text and typology of compositional form*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1973.
- Pariante, J.-C., *Le langage et l'individuel*, París, Armand Colin, 1973.
- Pepper, S., *World hypotheses, a study in evidence*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1942.
- Petit, J.-L., "La narrativité et le concept de l'explication en histoire", en *La narrativité*, París, Éd. du CNRS, 1980, p. 187s.
- Philibert, M., *L'échelle des âges*, París, Éd. du Seuil, 1968.
- Picon, G., *Introduction à une esthétique de la littérature*, París, Gallimard, 1953.
- Platón, *Timeo*, trad. cast. de Francisco de P. Samaranch en Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966.
- Plotino, *Enéadas III-IV*, trad. cast. de Jesús Igal, Gredos, 1985.

- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963; trad. fr. de M. Simon, *La pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Pouillon, J., *Temps et roman*, Paris, Gallimard, 1946.
- Poulet, G., *Études sur le temps humain*, Paris, Plon y Éd. du Rocher, 1952-1958, t. I y IV
- , *L'espace proustien*, Paris, Gallimard, 1963.
- Prince, G., *Narratology: The form and function of narrative*, La Haya, Mouton, 1982.
- Propp, V. J., *Morfologiya skazki*, Leningrado, Gosudarstvennyi Institut Istorii Iskusstva, col. "Voprosy poctiki", núm. 12, 1928: 2a. ed., Leningrado, Nanka, 1969; trad. ingl. *Morphology of the folktale*, 1a. ed. Bloomington, Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Publ. 10, 1958; 2a. ed. revisada, prefacio de Louis A. Wagner, nueva introducción de Alan Dundes, Austin, Londres, University of Texas Press, 1968; trad. cast. de Lourdes Ortiz, *Morfología del cuento*, Fundamentos, 1987, 7a. ed.
- , "Les transformations du conte merveilleux", en *Theorie de la littérature, Textes des formalistes russes*, reunidos por F. Todorov, París, Seuil, 1966; trad. cast. de Ana María Nethol, "Las transformaciones de los cuentos fantásticos", en *Teoría de la literatura de los formalismos rusos*, México Siglo XXI, 1995, 7a. ed.
- Proust, M., *À la recherche du temps perdu*, texto presentado por Pierre Clarac y André Ferré, 3 vols., Paris, Gallimard, col. "La Pléiade", 1954; trad. cast. de varios autores, *En busca del tiempo perdido* (obra completa), Alianza, 1975, 5a. ed.
- Rad, G. von, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Munich, G. Kaiser, 1957.
- Ranke, L., *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, Wiesbaden, Ed. Willy Andreas, 1957.
- , *Über die Epochen der neueren Geschichte*, Ed. Hans Herzfeld, Schloss Laupheim, y en *Aus Werk und Nachlass*, vol. II, Munich, Ed. Th. Schieder y H. Berding, 1964-1975.
- Redfield, J. M., *Nature and culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.
- Reichenbach, H., *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlín, 1928; trad. inglesa de Maria Reichenbach y John Freund, *The philosophy of space and time*, Nueva York, Dover Publications, 1958.
- Riffaterre, M., "The reader's perception of narrative", en *Interpretation of narrative*, Toronto, retomado en *Essays de stylistique structurale*, Paris, Flammarion, 1971.
- Rimmon-Kenan, S., *Narrative fiction: Contemporary poetics*, Londres y Nueva York, Methuen, 1983.
- Ross, D., *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

- Rossum-Guyon, F. von, "Point de vue ou perspective narrative", en *Poétique*, núm. 4, París, 1970.
- Russell, B., "On the notion of cause", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 13, 1912-1913, pp. 1-26.
- Ryle, G., *The concept of mind*, Londres, Nueva York, Hutchinson's University Library, 1949.
- Said, E., *Beginnings: Intention and method*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1975.
- , "Molestation and authority in narrative fiction", en J. Hillis Miller (ed.), *Aspects of narrative*, Nueva York, Columbia University Press, 1971.
- Schaefer, R., *A new language for psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1976.
- Schapp, W., *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976.
- Schllenberg, I. R., *Modern archives. Principles and techniques*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1975.
- , *Management of archives*, Nueva York, Columbia University Press, 1965.
- Schnadclbach, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Friburgo, Munich, Karl Albert, 1974.
- Schneider, M., "Le temps du conte", en *La narrativité*, París, Éd. du C.N.R.S., 1979.
- Scholes, R., *The nature of narrative*, en colaboración con Robert Kellogg, Nueva York, Oxford University Press, 1966.
- Schutz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, Springer, 1932, 1960.
- , *Collected papers*, editados por Maurice Natanson, La Haya, Nijhoff, 3 vols., 1962-1966.
- , *The structure of the life-world*, trad. inglesa de R. M. Zauer y T. Engelhart, Londres, Heinemann, 1974.
- Segre, G., *La struttura e il tempo*, Turín, G. Einaudi, 1974.
- Seignobos, C.V., y Langlois, C., *Introduction aux études historiques*, París, Hachette, 1898.
- Shattuck, G., *Proust's binoculars, a study of memory, time, and recognition in "A la recherche du temps perdu"*, Nueva York, Random House, 1963.
- Simiand, F., "Méthode historique et science sociale", en *Revue de synthèse historique*, 1903, pp. 1-22, 129-157.
- , "Introduction générale" à *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française*, París, PUF, 1944.
- Souche-Dagues, D., *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haya, Nijhoff, 1972.
- , "Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*", *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero-marzo de 1979.

- Sranzel, F. K., *Die byzischen Erzahlsituationen im Roman, dargestellt an "Tom Jones", "Moby Dick", "The Ambassadors", "Ulysses"*, Stuttgart, W. Braumüller, 1955.
- . *Theorie des Erzählens*, Gotinga, Van der Hoeek & Ruprecht, 1979
- Stevens, W., *Notes towards a supreme fiction*.
- Shawson, P. F., *Individuals*, Londres, Methuen, 1959, trad. cast. de Alfonso García Suárez, y Luis Valdés, *Individuos*, Taurus, 1989.
- Taylor, C., *The explanation of behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Thieberger, R., *Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann, vom Zauberberger zum Joseph*, Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1962.
- Todoirov, T., *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970.
- , "Langage et littérature", en *Poétique de la prose*, Paris, Seuil, 1971.
- , "La notion de littérature" en *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.
- , "L'origine des genres", *ibid.*
- , *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique*, seguido de *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981.
- Toulmin, S., *The uses of argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958
- , *The discovery of time*, en colaboración con June Goodfield, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1963, 1977, 1982.
- Valdés, M., *Shadows in the cave. A phenomenological approach to literary criticism based on hispanic texts*, Toronto, University of Toronto Press, 1982
- Verghese, P. T., "Diastema and diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a concept and the posing of a concept", en *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (II coloquio internacional sobre Gregorio de Niza, 1972), Leiden, E. J. Brill, pp. 234-258
- Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les grecs*, t. 1, Paris, Maspero, 1965; trad. cast. de Juan Diego López Bonillo, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, 1985, 2ª ed.
- Veyne, P., *Comment on écrit l'histoire*, seguido de "Foucault révolutionne l'histoire", Paris, Seuil, 1971; trad. cast. de Joaquín Aguileta *Como se escribe la historia. Foucault revolucionó la historia*, Alianza, 1984.
- , "L'histoire conceptualisante", en *Faire de l'histoire*, 1, bajo la dirección de J. Le Goff y P. Nora, Paris, Gallimard, 1974, pp. 62-92
- . *L'inventaire des différences*, lección inaugural en el Collège de France, Paris, Seuil, 1976.
- Vlsshauwer, H. de, *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris, E. Leroux, La Haya, Nijhoff, 3 vols., 1934-1937.
- Vovelle, M., *Prété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Seuil, 1979.
- Wahl, F., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968.

- , "Les ancêtres, ça ne se représente pas", en *L'intention de la représentation*. Coloquio de Montpellier, París, Seuil, pp. 31-64.
- Watt, J., *The rise of the novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Londres, Chatto and Windus, 1957; Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1957, 1959.
- Weber, M., "Études critiques pour servir à la logique des sciences de la 'culture'", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. XXII, retomado en *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2a. ed., Tubinga, J. B. C. Mohr, 1951.
- , *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5a. ed. revisada, Studienausgabe, Tubinga, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck) 1972; trad. cast. de José Medina Echavarría y otros, *Economía y sociedad*, México, KUE, 1964.
- Weigand, H. J., *The magu mountain*. 1a. ed., D. Appleton-Century Co, 1933. 2a. ed., sin cambio, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1964.
- Weil, E., *Logique de la philosophie*, París, J. Vrin, 1950.
- , *Hegel et l'Etat*, París, J. Vrin, 1950.
- Wennich, H., *Tempus. Beryprochene und erzählte Zeit*, Stuttgart, Verlag W Kohlhammer, 1964.
- Weizsäcker, C. F. von, "Zeit und Wissen" en K. Maurin, K. Michalski, E. Rudolph (ed.), *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, Stuttgart Klett-Cotta, 1981.
- , "Zeit, Physik, Metaphysik", en Christian Iank (ed.), *Die Erfahrung der Zeit, Gedenkschrift für Georg Picht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- White, H., *Metahistory. The historical imagination in nineteenth century Europe*. Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973.
- , *Tropics of discourse*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- , "The structure of historical narrative", *Clio*, 1, 1972, pp. 5-19.
- , "The historical text as literary artifact", *Clio*, vol. III, núm. 3, 1974; reproducido en Canary y Kozecki (ed.). *The writing of history*, University of Wisconsin Press, 1978.
- , "Historicism, history and the figurative imagination". en *History and Theory*, vol. XIV, núm. 4, 1975.
- , "The fiction of factual representation", en Angus Fletcher (ed.), *The literature of fact*, Nueva York, Columbia University Press, 1976.
- White, M., *Foundations of historical knowledge*, Nueva York. Harper and Row 1965.
- Wing, P., *The idea of a social science*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.
- Windelband, W., "Geschichte und Naturwissenschaft", Discuso de Estrasburgo, reproducido en *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, vol. II, Tubinga, J. B. C. Mohr, 1921, pp. 136-160.
- Woolf, V., *Mrs Dalloway*, Londres, The Hogarth Press, 1925; ed. de bolsillo, Nueva York y Londres, Harcourt Brace Jovanovitch, 1925; trad. cast. de

Charles A. Jordana, *Mrs Dalloway*, Proa, 1985, 3^a ed.

A Writer's Diary, Londres, The Hogarth Press, 1959; trad. cast. de Andrés Bosch, *Diario de una escritora*, Lumen, 1982, 2^a ed.

Wright, G. H. von, *Explanation and understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971; trad. cast. de Luis Vega, *Explicación y comprensión*, Alianza, 1987, 2^a ed.

———, *Norm and action*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963; trad. cast. de Pedro García Ferrero, *Norma y acción, una investigación lógica*, Tecnos, 1979.

———, *An essay in deontic logic and the general theory of action*, Amsterdam North Holland, 1968.

Yerushalmi, Y. H., *Lakhor, Jewish history and Jewish memory*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1982.

ÍNDICE DE NOMBRES

(Vol. I: pp. 1-371; vol. II: 373-627; vol. III: 629-1037)

- Adalberon de Laon: 356, 358
 Adorno, T. W.: 852n
 Agustín, san: 34, 39-79, 80-82, 91, 113, 115, 124, 126, 128n, 142, 155, 156-161, 268, 354, 357, 379, 380, 450, 532, 535, 549, 574, 641-662, 667-668, 676-677n, 699n, 708, 714, 721, 742, 757, 764, 788, 807, 834, 974, 980, 991, 994-996, 1003, 1009n, 1023, 1025
 Alexander, J.: 539n
 Alter, R.: 516n
 Althusser, L.: 192, 275n
 Ambrosio, san: 60
 Anaxágoras: 920n
 Anaximandro: 651, 784, 1021
 Anscombe, G. E.: 225n, 234n, 842
 Apel, K. O.: 275n, 950
 Arendt, H.: 324, 912n, 997n
 Ariès, P.: 193
 Aristarco: 246
 Aristófanes: 397
 Aristóteles: 32-33, 39-42, 54-57, 65, 80-118, 131-132, 138n, 139-140, 147, 157, 195, 222, 225, 234n, 245, 255, 261, 264, 268, 270, 272-273, 274, 284-285, 294, 300, 304, 336, 349, 352, 367, 369, 370, 379, 384, 385, 391n, 392, 394, 396n, 405n, 410, 430, 433, 450, 457-459, 476, 482, 484n, 488, 502n, 513n, 532, 588, 618-619, 621, 623, 646-654, 708, 715-717, 761-763, 784, 788, 855, 872, 896n, 915-916, 991, 995, 1003, 1019, 1021, 1022-1023, 1035
 Aron, R.: 169, 172-175, 177n, 195n, 202, 217n, 231n, 276, 281n, 282, 285, 300-302, 301n, 302n, 306-308, 310n, 314, 325, 326n, 330, 334n, 345, 848n
 Atanasio: 71n
 Audisio, G.: 351n
 Auerbach, E.: 137n, 271, 387n, 506n
 Austen, J.: 517
 Austin, J.-L.: 127, 521n, 807, 807n
 Bachelard, G.: 401n, 553
 Bajtín, M.: 523n, 527, 529, 531, 619-621, 887n
 Balás, D.: 57n
 Balzac, H. de: 387, 473, 563n
 Barrcau, H.: 764n
 Baithes, R.: 147, 404, 421n, 422n, 423n, 425-426n, 474n
 Bataille, G.: 405n
 Baudelaire, Ch.: 878
 Becket, S.: 388, 413
 Beierwaltes, W.: 41n, 57n, 66n, 71n
 Benjamin, W.: 151, 418n, 1031
 Benveniste, E.: 149, 423n, 473-474, 479, 481-482, 485n, 487, 502-503, 509, 787, 788, 976-978
 Bergson, H.: 553n, 563n
 Berlin, I.: 205n, 294
 Bernct, R.: 674n, 675n, 681n
 Berr, H.: 181
 Bersani, L.: 617n
 Bien, J.: 35
 Bismarck, O. von: 302-304, 309
 Blake, W.: 402

- Bloch, E. 968
 Bloch, M.: 172, 176, 176n, 177n,
 178, 180, 188, 282, 287, 291n,
 807n, 839n
 Blumenberg, H.: 889, 895
 Boetio 267
 Boehm, R.: 662n
 Bony, A.: 519n
 Booth, W.: 271, 527, 869-875, 884
 Boros, S.: 76
 Braudel, F.: 179-187, 189-190, 193n,
 282, 293, 316, 329n, 337-353,
 362-364, 370, 485n, 800n
 Braudi, K.: 363
 Brecht, B.: 819n
 Bremond, C.: 105n, 423, 432n, 436-
 444, 464n, 502n
 Brisson, L.: 651n
 Buda: 184
 Bulfon. 765
 Bultmann, R.: 414
 Burke, K.: 405n
 Burkhardt, J.: 270, 278-279, 982

 Callahan, J.-F.: 41n, 57n, 644n, 649n
 Camus, A.: 413n, 273n
 Canary, R. A.: 269n, 855n
 Cassirer, E.: 116, 120
 Certeau, M. de. 269n, 851-853, 863n
 Cervantes, M. de. 888, 890n
 Cézanne, P.: 897
 Chabrol, C.: 1017n
 Chamson, A.: 351n
 Charles, M.: 875-985
 Chartier, R.: 175n
 Chatman, S.: 503n, 521n
 Chaunu, H.: 181n
 Chaunu, P.: 169n, 181, 186, 187n,
 189n, 192-193
 Cochlin, A.: 361-362
 Cohn, D.: 515n, 516-518, 524n,
 526n, 621
 Coleridge, S. T.: 292, 884
 Collingwood, R. G.: 215n, 216,
 220n, 231n, 766, 841-846, 887-
 888
 Colón, C.: 223
 Conen, P. F.: 646n, 650n, 653n,
 656n
 Conrad, J.: 499, 500n
 Constant, B.: 878
 Couderc, P.: 785n
 Coucelle, P.: 74n
 Cournot, A. A.: 306, 924n
 Courtés, J.: 150n, 445n
 Croce, B.: 249, 270
 Culler, J.: 520n

 Dagonnet, F.: 153
 Daiches, D.: 540n
 Danto, A.: 402n, 517
 Danto, A.: 117n, 231-232, 242-250,
 263n, 264, 286, 294-295, 411n,
 442, 452n, 976
 Darwin, G.: 765
 Defoe, D.: 385n, 387n, 389, 391n,
 392n
 Deleuze, G.: 583-585, 594, 823, 852
 Derrida, J.: 671n, 762n, 852
 Descartes, R.: 485, 974
 Diderot, D.: 1/216, 890n
 Dilthey, W.: 160, 195n, 743-744,
 792-794, 835n, 907
 Dioniso Aeropagita: 357
 Dolzcl, L.: 521n
 Dostoievski, F. M.: 527, 528, 529
 Dray, W.: 196-197, 200n, 209-224,
 225n, 239, 247, 250, 259, 260n,
 286, 300, 306, 326n, 334n, 345n
 Droysen, J. G.: 742
 Duby, G.: 176n, 178, 192, 355n,
 356, 357
 Dufrenne, M.: 882n
 Duhem, P.: 41n
 Dumézil, G.: 356-357, 786n
 Dupont-Roc, R.: 82, 83n, 86n, 88n,
 89n, 98, 105n, 110
 Durkheim, E.: 636n, 785n

- Durrell, L.: 357n
 Eliade, M.: 401n, 546, 1021n
 Ehot, G.: 413
 Else, G. F.: 82, 87n, 92n, 93, 94n,
 98, 99n, 100n, 101, 102n, 103n,
 105n, 110
 Escande, J.: 459n
 Esquilo: 547, 1022

 Faulkner, W.: 500n
 Febvre, L.: 172, 180, 188
 Fédier, F.: 762n
 Ferry, J. M.: 968n
 Fessard, G.: 301n, 308
 Feuerbach, L.: 931, 933
 Fichte, J. G.: 968
 Fieding, H.: 385n, 391n, 392n, 495
 Findlay, J. N.: 700
 Fink, E.: 153, 490, 533n, 962
 Flaubert, G.: 517, 873n, 891n
 Flouval, G.: 595n
 Focillon, H.: 178
 Foucault, M.: 281n, 395, 805n, 955-
 958, 964
 Fraisse, P.: 635n
 Frankel, C.: 200n, 204, 205n, 207n
 Fraser, J. I.: 903-904
 Freud, S.: 999
 Friedemann, K.: 519n
 Frye, N.: 134, 136, 271, 277, 305,
 396-404, 408, 414, 416, 440, 621,
 908
 Furct, F.: 323, 359-360, 362, 847n,
 947n
 Fustel de Coulanges, N. D.: 333

 Gadamer, H. G.: 139, 148, 153,
 395n, 865n, 887-892, 899, 938n,
 954, 955-973, 984
 Galileo, G.: 225
 Gallie, G.: 133n, 251-260, 262-264,
 290-292, 293, 296
 Galsworthy, J.: 497, 499n
 Gamble, I.: 551
 Gardner, P.: 200n, 201, 204n, 222n,
 294, 304
 Garelli, J.: 381n
 Gaulle, Ch. de: 258n
 Geertz, C.: 120-121, 275, 325n
 Genette, G.: 469, 474, 493, 499, 501-
 512, 519n, 524n, 526n, 531n,
 587n, 617n, 619
 Gérard de Cambrai: 356, 358n
 Gilson, E.: 41n, 73n, 74n
 Goethe, J. W. de: 311, 387, 427,
 430, 434, 435, 475n, 488, 492,
 494n, 497, 499n, 505, 512, 559,
 563n, 621
 Golden, L.: 82n, 95n, 99n, 102n,
 107-108, 110
 Goldman, A. I.: 441n
 Goldschmidt, V.: 46n, 646n, 648n,
 650n, 652n, 659n, 1019
 Gombrich, E. H.: 274, 414, 884n
 Goodman, N.: 153n
 Gorgias: 85n
 Gorman, B. S.: 635n
 Goubert, P.: 189n
 Gouhier, H.: 619
 Graham, J.: 548n, 552n
 Grassi, A.: 275n
 Granel, G.: 663n, 665n, 668
 Granger, G. G.: 138n, 871, 888n
 Granier, J.: 788n
 Gregorio de Niza: 57n, 71n, 357
 Grienas, A. J.: 118, 150n, 423, 431,
 444, 468, 469, 491n, 508n
 Grondin, J.: 954
 Grünbaum, A.: 764n
 Gryphius, A.: 499-500n
 Gugeut, J.: 538n, 541n, 550n, 552n
 Guillaume, G.: 475n
 Gutton, J.: 41n, 43n, 48n, 55n, 61n,
 68n, 71n, 75n
 Gurvitch, G.: 636n
 Guzzoli, G.: 762n

- Habermas, J.: 275n, 852n, 950n, 954, 966-973
- Hafley, J.: 538n
- Halbwachs, M.: 636n, 785n
- Hamburger, K.: 471, 475-477, 514, 530, 1034n
- Hardison, O. B.: 82
- Hardy, J.: 82
- Hart, H. L. A.: 218n, 326n
- Hegel, G. W. F.: 100n, 122-123, 183, 270, 293, 386, 392n, 620, 843n, 910, 918-938, 960, 964, 986n, 1013
- Heidegger, M.: 58, 100n, 116, 125-130, 156-161, 268, 293, 366, 642, 718-775, 791, 809-816, 824-826, 827-829, 833-834, 963n, 965n, 974, 993, 995, 1008, 1026n, 1028-1030, 1035
- Hempel, K.: 195-200, 205, 250, 274, 327n
- Henry, A.: 285-288
- Heráclito: 1021, 1022
- Herodoto: 95
- Herrstein Smith, B.: 404-407, 415n, 419n
- Hesíodo: 1022
- Hcussi, K.: 838
- Hofmannstahl, H. von: 500n
- Hölderlin, F.: 151
- Homero: 89, 94, 351, 385, 482, 618, 1022
- Honoré, A. M.: 326n
- Horkheimer, M.: 852n, 964, 968
- Hubert, R.: 785n
- Hume, D.: 325-326, 391, 841n, 1007
- Husserl, E.: 58, 86n, 156-158, 160, 273-274n, 296-298, 321, 324n, 366, 368, 490, 623, 643n, 662-694, 764, 795n, 824-826, 828, 832-834, 882, 888n, 904-905, 907, 947, 993, 995, 1005, 1027-1028, 1030
- Ingarden, R.: 147, 881-882, 902
- Iser, W.: 110, 130, 147-148, 880-886
- Jacob, A.: 636n
- Jacques, F.: 887n
- James, H.: 90, 393, 519, 525n, 870, 874
- Janet, P.: 635n
- Jauss, H. R.: 108n, 112n, 148, 590n, 592n, 617, 831n, 879, 883n, 886-897
- Jenatsch, J.: 498n
- Jesús: 146, 184
- Joyce, J.: 148, 413, 500n, 516n, 538n, 541n, 621, 883
- Kafka, F.: 146, 388, 515
- Kant, I.: 133, 135-136, 266, 395, 465, 469n, 662, 694-717, 724n, 757, 788, 801-802, 932n, 942n, 946, 954n, 964-968, 975, 1002-1005, 1007, 1013, 1025-1028
- Kellog, R.: 197n, 271, 295, 384n
- Kenny, A.: 463n
- Kernode, F.: 40n, 90, 135, 142, 146, 387n, 402-403n, 405, 408-419, 433n, 951n, 1031
- Kierkegaard, S.: 931, 1008
- Kolitchell, I.: 527n
- Koselleck, R.: 891n, 911n, 940-953, 980
- Kozicki, H.: 269n, 855n
- Kracauer, S.: 889n
- Krieger, I.: 854n
- Kries, H. von: 304, 804n
- Kristeva, J.: 527n
- Kucich, J.: 405n
- Kuhn, H.: 395n
- Kundera, M.: 522n
- Kuznets, S.: 187
- Labrousse, E.: 187-189
- Lacombe, P.: 181
- Lallot, J.: 82, 88n, 98, 105n, 110
- Langlois, C.V.: 172

- Laplace, P.: 266n
 Lautéamont, I. D.: 876
 Le Goff, J.: 175n, 190-191, 192n,
 291n, 353, 354, 426n, 849n
 Lejeune, P.: 515n
 Le Roy Ladurie, E.: 194n, 329n
 Lessing, G. E.: 499n
 Lévi, C.: 351n
 Lévinas, E.: 866-868
 Lévi-Strauss, C.: 110n, 185, 424n,
 429, 431, 449n
 Lewis, W.: 413
 Linneo: 427, 430, 434, 435
 Locke, J.: 390-391, 841n
 Longino: 396n
 Lotman, I.: 417n, 523, 531, 619
 Love, J. D.: 550n
 Loyseau, C. de: 355
 Lubac, H. de: 400
 Lübbe, H.: 100, 221n, 286, 924n
 Lucas, F. C.: 82,

 Mackie, J. L.: 326n
 Mahoma: 184
 Malcolm, N.: 234n
 Mallarmé, S.: 402, 425-426n, 615
 Malraux, A.: 887n
 Mandelbaum, M.: 197n, 231n, 239n,
 284-286, 291, 315-335, 955-956
 Mann, T.: 381n, 492, 495, 499,
 500n, 534, 553-582, 587n, 817-
 836, 1032-1034
 Mannheim, K.: 275, 793-795
 Marcel, G.: 821
 Marcos, san: 146
 Marczweski, J.: 187
 Mairou, H. I.: 169, 173-176, 276,
 282, 332-333, 848n, 851
 Martin, G.: 696n, 697n, 698, 705n,
 716
 Martin, R.: 844
 Martineau, E.: 1026n
 Marx, K.: 188, 207, 270, 275n, 279n,
 329, 362, 931, 948, 953

 Maupassant, G.: 456-457, 488n
 Mauss, M.: 180, 431
 Mead, G.H.: 325n
 Meijering, E.P.: 41n, 41n, 46n, 47n,
 54n, 55, 57n, 60n, 61n, 66n, 68n,
 69n, 71n, 644n
 Menandro: 398
 Mendilow, A.A.: 385n, 390-391n,
 534
 Merleau-Ponty, M.: 58, 673n, 974
 Meyer, E.: 301, 309, 312, 313
 Meyer, II.: 562n
 Michel, H.: 46n
 Michelet, J.: 178n, 270, 279
 Miller, J.I.: 405n
 Mink, L.O.: 96, 133n, 260-268,
 273n, 284, 295, 336, 443
 Minkowski, E.: 73, 553
 Moody, A.D.: 550n
 Moreau, J.: 649n
 Mounier, E.: 980n
 Müller, G.: 469, 493-500, 502, 503,
 504, 505n, 506, 507n, 512

 Nabert, J.: 712n
 Nagel, E.: 202-204
 Nef, F.: 455n
 Nietzsche, F.: 141, 270, 414n, 416-
 417, 543, 890, 931, 981-989, 1007
 Nora, P.: 191n, 192n
 Novalis, F.: 563n, 949
 Numenius: 71n

 Otto, R.: 910
 Ouspenski, B. N.: 522-526, 531, 619

 Pablo, san: 75
 Pariente, J.-C.: 911
 Parménides: 1021, 1022
 Pascal, B.: 1008
 Pascal, R.: 519n
 Peirce, C.S.: 248
 Pepper, S.: 275
 Petit, J.-L.: 226n

- Philibert, M.: 794
 Piaget, J.: 635n
 Picon, G.: 887n
 Platón. 42, 54, 71n, 72, 74, 77, 85, 88, 153, 225, 265, 266n, 321, 475n, 501n, 651, 784, 839, 843n, 855, 920n, 930, 1003, 1020, 1030, 1035
 Plotino: 41n, 42, 54-56, 57, 66n, 68n, 71n, 74, 76n, 450
 Pöggeler, O.: 723n
 Popper, K.: 215
 Pouillon, J.: 516, 518n, 870n
 Poulct, G.: 592n, 594n, 605n
 Pound, E. C.: 413
 Propp, V.: 90, 118, 423, 426n, 427-435, 436, 437, 438, 440, 442, 445, 446, 448n, 458n, 467, 494n, 522n
 Proust, M.: 381n, 499, 500n, 505, 508, 510, 511n, 515, 524n, 534, 566, 583-617, 815n, 817-836, 959, 998, 1032, 1033

 Rabelais, F.: 620, 877, 879
 Rad, G. von: 1016n
 Rammoux, C.: 1021n
 Ramus, P. de la Ramée: 857n
 Ranke, L. von 180, 183, 270, 275, 278-279, 363, 854n, 907, 934
 Rastier, F.: 444n
 Refield, J.: 82n, 85n, 90n, 94n, 99n, 101n, 102n, 104n, 110, 111, 123n, 621
 Reep, M.: 348n
 Reichenbach, H.: 764n
 Reid, T.: 390
 Revel, J.: 175n
 Richardson, S.: 100n, 385n, 390, 391n, 392n
 Rickert, H.: 169, 195n
 Riegel, K. F.: 635n
 Riffaterre, M.: 893n
 Rimmon-Kenan, S.: 503n
 Robbe-Grillet, A.: 413n
 Robespierre, M.: 362
 Rosenberg, H.: 411n
 Ross, D.: 656n
 Rossum-Guyon, F. van: 526n
 Russell, B.: 197n
 Ryle, G.: 201, 222n, 294, 304

 Said, E. W.: 415n, 527n, 974n
 Sartre, J.-P.: 413n, 729, 870n, 882n, 1008
 Saussure, F. de: 149, 505n, 852
 Schafer, R.: 144
 Schapp, W.: 145
 Schellenberg, T.R.: 804n
 Schelling, F. W. J.: 585, 587
 Schiller, F. von: 387, 475n, 476, 492, 500n, 621
 Schlegel, A. W.: 492
 Schnädelbach, H.: 982n
 Scholes, R.: 137n, 271, 295, 384n
 Schopenhauer, A.: 585, 586, 587
 Schumpeter, J. A.: 343
 Schutz, A.: 323n, 324-325n, 795-802
 Séailles: 587
 Searle, J.: 521n
 Segre, C.: 502n
 Seignobos, C.: 172
 Sextus, Empiricus: 46n
 Shakespeare, W.: 402n, 410, 512-543n, 547, 551-552, 1035
 Shattuck, R.: 611, 612n
 Shaw, B.: 884n
 Simand, F.: 176n, 181, 187
 Simmel, G.: 169, 195n
 Simon, M.: 723n
 Simon, R.: 177
 Sklovski, V.B.: 502n
 Sócrates: 85n, 998
 Sófocles: 99, 123, 482, 618
 Solignac, A.: 41n, 59n, 66n, 74n, 77n
 Souche-Dagues, D.: 667n, 762n
 Souriau, E.: 446, 501n
 Spengler, O.: 169, 271

- Spinoza, B.: 76n
 Stanzel, F. W.: 519-521, 526
 Starobinski, J.: 887n
 Stein, E.: 663n
 Sterne, I.: 499
 Stevens, W.: 415n, 416n
 Strawson, P.: 243n
- Tarde: 587
 Taylor, C.: 234n
 Tesnière, L.: 445
 Thieberger, R.: 563n, 568, 574
 Tillich, P.: 414
 Tocqueville, A. de: 270, 275, 278-279, 360-362
 Todorov, T.: 377n, 422n, 423, 427n, 442, 449n, 480n, 502n, 527n
 Tolstoi, N.: 193, 349, 387, 527
 Tomatshevski, B. V.: 502n
 Toulmin, S.: 218n, 764, 804n
 Toynbee, S.: 169, 184, 271
 Treitschke, H. von: 183
 Tucídides: 270-271, 288, 606n
 Turner, V.: 325n
- Valdés, M.: 381n, 532n, 534n
 Valéry, P.: 422n
 Van Gogh, V.: 897
 Varagnac, A.: 354
 Vendryes, E.: 509n
 Verghese, P.T.: 57n
 Vernant, J.P.: 831n, 1022
 Veyne, P.: 132n, 195, 273, 281-289, 291, 314, 331, 347, 365, 384, 848n, 849, 850n, 851
 Vico, G.: 287, 857n
 Vleeschauer, H. de: 711n
 Voltaire, F. M.: 345n, 485
- Vovelle, M.: 192n, 193, 193n
- Wahl, F.: 801n, 838n
 Waldenfels, B.: 673n
 Walsh, W.: 249, 260
 Watt, J.: 385n, 391n, 392n
 Weber, M.: 169, 173, 177n, 195, 217n, 231n, 282, 287, 300-314, 324n, 326n, 332-333, 334n, 345, 465, 795, 796n, 1014
 Weigand, H.J.: 555n, 561-563n, 564n, 570n
 Weil, E.: 418, 932n, 980n
 Weinrich, H.: 52n, 471, 478-493, 502, 505n, 508n, 513, 525, 531, 604n, 913-915
 Weizsäcker, C. F. von: 767n
 Wells, H. G.: 271
 Wessman, A.: 635n
 Whewell, W.: 260
 White, H.: 240, 269-281, 284, 292, 295, 855-863, 907, 965n
 Whitehead, A.N.: 223, 844-845n
 Wilde, O.: 416
 Winch, P.: 122n, 225n
 Windelband, W.: 194, 311n, 317
 Wittgenstein, L.: 225n, 227, 236n, 937
 Woolf, V.: 381n, 387, 497-498, 500n, 529, 534, 535-553, 815n, 817-836, 1032
 Wright, H. von: 117n, 132n, 166n, 224-241, 294-295, 298, 300, 310, 328n, 330, 370, 844, 976-977
- Yeruschalmi, Y. H.: 910n
 Yeats, W. B.: 413
 Yorck, conde de: 747n

ÍNDICE DE TEMAS (Volúmenes I, II y III)

- acción: 31-35, 45-47, 65, 81-82, 94, 103-106, 114-116, 119-123, 140, 147, 153-155, 166, 179, 219, 223, 227-231, 235-239, 245, 251, 254, 263-264, 286, 292, 295-300, 310, 322, 324, 334, 349, 360, 370-371, 446-447
- acciones de base*: 116-117, 231-232
- carácter intencional de la*: 232-236, 247-248, 300
- semántica de la*: 116-118, 332-333
- teoría de la*: 116-117, 124-125, 223-224, 232, 247, 370, 975
- acontecer (en Kant): 706-713
- acontecimiento: 131, 155, 166, 168, 170-193, 196-201, 213, 245, 249, 258, 274, 280, 283-284, 300, 303, 305, 308, 310, 327-328, 335-364, 463, 840, 975
- *de pensamiento*: 932, 937
- *en el discurso*: 473
- acrónico: 426
- actante (el personaje, carácter): 423, 444-468 (vs. función)
- actos de habla: 977
- afectado (ser): 939, 948, 953-973, 1026-1027
- ahistórico: 983
- alegoría: 400
- alteridad (el contumidad): 674n
- alternativa: 436
- amistad: 457
- anacronía (prolepsis, analepsis): 504-505n
- analogía: 402, 408, 416
- analítica existencial (Heidegger): 486-493
- analogía: 309, 311, 321-325, 363, 371
- análogo (cf. mismo, otro): 854-863, 971-972
- ancestros: 796-797, 800-802
- anisocronía: 506
- antropología (histórica): 190-192, 362-361
- aplicación: 865-866, 895-896
- apocalipsis: 409, 416
- aporética (del tiempo): 635-640, 774-775, 991-994 (vs. poética del tiempo)
- apuntalamiento: 788, 795, 979
- arcaísmo (cf. hermetismo): 1018-1026, 1033
- archivo(s): 802-807, 956
- arquetipo: 396, 400
- articulación: 423-424
- aserción (vs. ficción): 475-479
- aspectos: 456
- astucia (de la razón): 923-926, 936
- autoalección (*selbstaffektion*): 680, 697, 710-712, 1026-1028
- autobiografía: 503, 510-511, 515n, 583, 596-597, 999
- autor (implicado): 513n, 869-872, 885, 898-899
- autoidad: 415
- axiología: 457
- búsqueda: 443, 448, 450
- calendario (ver tiempo del calendario)

- cambio (cf. *metabole*, *peripeçia*): 99-101, 350
 canto (cf. lirismo).
 carácter (en el relato) (cf. actante, personaje, cuasi personaje): 88-91, 103-105, 120, 292-293, 299, 315-317, 320-328, 385-388, 539
 carencia: 430, 434
 catáxis: 98, 110, 895-896
 causal (análisis): 210-218, 227, 294, 300
 cierre (de estructura): 421
 – *del sistema*: 229-230
 – *narrativa*: 405-419, 533-534
 círculo de la mimesis: 141-146, 1000-1001
 circunstancias: 1948, 953, 974-975
 clásico (lo): 889
 cognitivo (hacer): 458
 comedia/cómico: 81-82, 86-87, 90, 105, 274, 370, 397
 comentado (cf. mundo): 479-483
 comprensión: 117-121, 135, 149, 152, 173, 198, 201, 219-220, 224, 232, 240-241, 251-252, 259-260, 264-265, 268, 282
 – *histórica y comprensión del otro*: 848
 comunicación: 446-447, 532 (cf. voz narrativa): 818-819
 – *y referencia*: 148-155, 899
 concordancia/discordancia: 40, 65, 74, 80, 97-99, 124, 137-139, 141-143, 253, 268, 279-280, 369-370, 415, 417-419, 536, 546-547
 condición de posibilidad (tiempo como): 694-695, 697-698, 707
 conectadores: 784-816, 903-905
 configuración (temporal) (*Mimesis II*): 377-381, 384, 413, 423, 471
 – *vs. refiguración*: 139-161, 635-640, 1002
 conjunción: 447
 consolación: 414-415
 continuidad/discontinuidad: 670, 674n, 678-679, 691-694, 955-958, 1005-1006
 cosmopolítico: 789-790, 951-953, 1014-1015
 cronología: 77-78, 158-159, 268, 283, 294, 361, 364, 784-790
 cuadro semiótico: 451
 cuasi acontecimiento: 191, 355, 359, 363-364, 371, 992
 cuasi-de-ficción (cf. ficcionalización de la historia).
 cuasi histórico (cf. historicización de la ficción).
 cuasi pasado (cf. voz narrativa): 914-917
 cuasi personaje: 299, 321, 325-327, 330, 334, 364, 371, 992
 cuasi presente: 677-679, 1006
 cuasi texto: 121
 cuasi trama: 298, 314, 321, 325, 330, 338, 347, 349, 359, 364, 371, 992
 cuento: 426-435
 cuestionamiento (regresivo): 296-300, 992
 cuidado: 723-730, 1008-1010
 cultura: 111-112, 120-122, 319
 crisis: 410, 980-981

 daño: 431, 434
 databilidad (cf. tiempo de calendario): 752-754
 decadencia: 559
 desconexión (en Husserl): 663-668
 descronologización: 425-426, 429
 deseo: 446-447, 589-599
 desviación: 852-853, 888
 deuda: 838, 863n, 913-917, 971
 diacronía: 379, 449
 dialéctica: 108, 126, 143, 213, 297, 308, 336, 363-364
 – *de la dastentio y de la intentio*: 62-63, 75, 78, 158
 – *de la espera y de la memoria*: 62
 – *del ver y del parecer*: 150

- *de la explicación y de la comprensión*: 172-173
- *de la historiografía y del relato*: 292-293
- *del pasado, del presente y del futuro*: 363
- *del triple presente*: 47, 63
- *negativa*: 968
- dialógico: 529-532, 918-938, 947
- dianoia (pensamiento): 132, 135, 268
- diegesis (vs. drama, mimesis): 482, 501-502n
- diegético: 751
- diferencia: 848-853, 893
- discontinuidad (cf. continuidad): 667-671
- discordancia (cf. concordancia).
 - *del tiempo* (ver *distantio animi*).
- discurso: 31-33, 80, 113, 118-119, 148-151, 250, 315-316, 422-423, 470, 501
- *del narrador/-del personaje*: 521-522n
- *directo e indirecto* (cf. voz narrativa): 486
- vs. historia*: 471-475, 482, 502-503
- distancia temporal: 840, 846, 850, 958-959, 972
- *transitada*: 615-617
- distanciación: 965
- distantio animi*: 41, 44, 52-53, 54-55, 61, 63-65, 70-72, 75-77, 78, 80, 97, 125, 143, 369, 542, 635-646, 715-717, 721, 734, 1009
- disyunción: 447
- documento: 802-807
- drama (vs. diegesis): 475n, 482, 514
- duración (ver permanencia): 507, 703-704
- larga*: 179-193, 293, 335-346, 363, 366
- efecto: 886-900
- eficiencia (de la historia): cf. *ser afectado*.
- elegía: 770-771, 813, 1034-1037
- elipsis: 507
- encadenamiento (del tiempo): 684
- engarce: 593, 596-597, 598
- entrecruzamiento (de la historia y de la ficción): 901-917, 996-1002
- enunciación (vs. enunciado) (cf. tiempos verbales): 380, 469, 501-512
- enunciado (narrativo): 452-453
- épica/epopeya: 81, 84, 86-89, 95, 108-109, 137, 274, 277, 370, 820-913, 942-1013
- episódico: 98, 406
- epistemológico (corte): 168, 242, 254-256, 270, 290-293, 298, 315, 332, 368
- escatología: 416, 949-950
- escritura: 152-153
- espacio (en Kant): 695-703, 713-714
- *de experiencia*: 940-953
- esperanza: 78, 160,, 244, 988, 1023
- esquematismo (esquemmatización): 31-33, 136, 146, 394, 403-404
- *del tiempo*: 702-708, 709, 903-908, 1004
- estado: 926-927, 936
- estética (de la lectura) (cf. lector).
- estilo: 240, 281
- *indirecto libre* (*erlebte Rede*): 517
- estructura: 187-193, 337, 353, 355-356
- vs. forma*: 427
- *profunda*: 420
- eternidad (cf. muerte): 41-42, 66-79, 159, 161, 535-548, 569-570, 571, 575-578, 581-582, 584, 603-606, 617, 827-830, 1024-1026, 1030-1031, 1033-1034
- ética: 81, 87, 91, 94, 98, 103, 104, 122-123, 274, 303, 308-310, 343, 729, 977-978, 979, 1000-1002

- eterno presente (cf. presente): 66-79, 918, 930-931, 932-937
- existenciario y existencial: 725-728
- expectativas (del lector) (ver horizonte de): 412-413
- experiencia: 45, 48, 74-76, 80, 114, 124, 147, 149-151, 175, 234, 265, 297, 304, 322, 331, 334
- y *espacio de experiencia* (cf. espacio).
- *del tiempo de ficción*: 380-381, 533-617
- explicación: 82-83, 167, 194-213, 218-224, 225-241, 251-252, 259, 264, 272-273, 284, 286, 292-293, 298, 300, 303, 309, 326-327, 362-363, 368-369
- *por argumento*: 274-275, 295-296
- *causal*: 197, 214, 228-229, 232-233, 236-237, 286, 308, 326-328
- *por imputación causal singular*: 300-314
- *mediante la invención de la trama*: 272-274
- *por implicación ideológica*: 274
- *cuasi causal*: 236-241
- *cuasi teleológica*: 232-237
- *por razones* (cf. *comprender, comprensión*): 219-225, 232-278
- exposición (metafísica y trascendental): 696-697
- éxtasis (del tiempo): 734, 771-774, 1002, 1009, 1029-1031
- éxtasis (cf. lectura).
- y *envío*: 884, 900, 1000-1002
- fábula sobre el tiempo: (cf. experiencia del tiempo de ficción, variaciones imaginativas): 534, 582-583, 606
- fabula: 502n
- fenomenología: 51, 57, 125, 159, 255, 262-264, 267
- *de la acción*: 125, 310
- *de la conciencia íntima del tiempo*: 662-694
- *genética*: 296, 298, 316, 322, 368
- *hermenéutica*: 159-160, 718-723
- ficción (cf. *mimesis II*): 103, 123, 130-139, 141, 150, 153-154, 157-159, 254-255, 264, 268, 271, 366-367
- *vs. historia* (cf. variaciones imaginativas): 377-381
- *vs. aserción*: 476-479, 514
- ficcionalización (de la historia): 532n, 902-912
- figuratividad: 907-913
- filosofía (de la historia): 918-931
- finés últimos (de la historia): 921-923
- finitud (de la comprensión): 937, 961-962
- *del tiempo*: 759-761
- flujo (del tiempo): 689-694, 1027
- formalismo: 427
- función: 438-445
- y *trama*: 442-445
- función (vs. actante): 427-428
- futuro (verbo): 414
- Gemüt* (Kant): 694-696, 1026-1027
- generaciones (serie de): 323, 791-802, 905, 978-979
- género (vs. forma; vs. tipo; vs. estilo): 87, 137-139, 270
- géneros (grandes): 837-840, 905-935
- genio (novela del): 585-586
- gozo. lectura: 887-895
- habla (vs. lengua): 421
- hacer: 453, 458-459, 462-463
- herencia (cf. *ser afectado*).
- *Husserl*: 675
- *Heidegger*: 739-742, 962, 971, 1011
- hermenéutico: 114, 140, 153, 158, 160

- círculo*: 141-146, 159, 160-161
 - y *Hegel*: 937-938
 - de las tradiciones: 963-973
 - literaria: 892
 hermetismo (cf. arcaísmo): 1025-1031
 hilético (en Husserl): 664, 995, 1027
 historia (narrada): 471-479, 501, 579
 - *episódica e historia-narración*: 942-943
 - *especiales* (vs. arqueología del saber): 955-958
 - *universal*: 801, 919
 historicidad: 126, 158, 735-743, 773-774
 - e *historiografía*: 1737, 743-748, 808-813
 - y *equi-origenaria*: 748-749n
 historiografía (ver historicidad): 78, 83, 154, 159-161, 165-168
 - de *coyuntura*: 186
 - *demográfica*: 188
 - *económica*: 186-192
 - de las entidades de primer orden: 315-331
 - de las entidades de segundo y de tercer orden: 331-334
 - *episódica*: 170-185, 189, 335-364
 - *general*: 318, 330, 370-371
 - de *larga duración* (cf. *episódica*).
 - de las mentalidades: 189, 191-193
 - *narrativa*: 165, 167, 180, 254-255
filosofía de la: 165-170, 195, 244, 363
 - *política*: 34-35, 182, 359-363
 - *serial* (cuantitativa): 186-187
 - *social*: 186-192
 - *especial*: 318, 330, 370-371
 historicización (de la ficción): 912-917
 horizonte (de espera): 888-891, 940-953, 970, 1010-1012, 1015
fusión de los -s: 960-962
 - *ontológica*: 1029-1031
 - *temporal*: 701, 961
 horrible (lo): 910-912
 huella: 671n, 806-816, 838, 862-863, 905-906, 930-931, 972, 1011
 icono/icónica (argumentación): 153, 156, 859-860
 idea (límite, directriz): 968, 1013-1018
 identidad narrativa: 909, 916, 997-1002, 1014-1018, 1036
 ideología: 151, 191-193, 274-276, 291-292, 296, 320, 322-323, 329, 344, 354-359, 361, 1014
crítica de las: 910, 963-969
 ilusión: 409-419, 910
 imaginación: 31, 103, 111, 137-139, 143, 146-148, 151, 301-306
 - *histórica* (Collingwood): 842-846
 - y *rememoración*: 681-682
 - *creativa*: 377-378
 imitación (de la acción): 388 (cf. mimesis): 916
 inmanencia (del tiempo): 662-663, 693-694
 implicado (cf. autor).
 impresión (recobrada): 612-616
 - *temporal*: 674-676, 693-694
 imputación (causal singular): 300-314, 321, 327, 344-345, 361, 912
 incidencia: 492
 incoactividad: 456
 individuación: 849-851, 912
 inescrutabilidad (del tiempo): 1018-1037
 infinitud: 701
 influencia: 439
 iniciativa: 973-974, 1012
 innovación (vs. sedimentación): 136-138, 148, 277, 337
 - *semántica*: 31-32
 instante (en *Aristóteles*): 649-661, 763

- *en Husserl*: 668, 673, 716, 763
- *y presente*: 655-661, 708, 717, 763, 767-768
- integración: 77
- integral (ser): cf. (ser un) todo.
- intencionalidad (histórica): 154, 160, 166, 290-371, 639
- intercambio: 453
- interés: 967
- interpretación: 141-143, 204-208
- interpretativo (hacer): 460
- intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*): 126-130, 748-758, 771-774, 810-812
- intuición (*a priori*): 695-698
- invisibilidad (del tiempo) (Kant): 662, 694-717, 721
- ipseidad (cf. identidad narrativa): 997
- ironía: 398, 412, 561, 567, 571, 578-580, 582, 588n
- irrepresentabilidad (del tiempo): 993-994, 1030-1033
- irreversibilidad (del tiempo): 707-709
- iteración: 507
- jerárquica (*estructura*): 67, 90, 160, 421-423
 - *del discurso*: 315-316
 - *de las entidades de la historia*: 298-299
 - *de la temporalidad*: 76, 79, 157-159, 723, 735-758
 - *de la tragedia*: 84
- juicio: 132, 135, 147, 214, 217-218, 304-305; cf. acto configurante: 260-262
- larga duración (cf. duración): 178-193, 293, 335-337, 363-364
- lengua (vs. habla): 421
- lenguaje*: 31-33, 44-53, 74, 77, 83-84, 107, 115, 127, 138, 149-151, 178, 235-236, 247
- lector (cf. lectura): 114
- lectura (cf. persuasión, éxtasis y envío, autor implicado, estética de la recepción, relato): 140, 146-148, 150-151, 381, 404, 541-542, 864-900, 996, 1001-1002
- tiempo de*: 496, 503-504, 506, 556
- legitimidad: 966-973
- lenguaje (situación de): 479
- leyenda: 915
- libertad (idea de): 919, 936-938
 - *de la ficción*: 818-819, 915-917
- límites (de la narración): 991-1037
- lingüística: 149
- lirismo (cf. canto, elegía): 406, 1034-1037
- literaria (crítica): 130, 145-146, 156, 259; (e historiografía): 269-281
- lógica (del relato): 90, 94-96, 105, 113, 436-444
 - *del sistema*: 224-241
 - *probabilista*: 300-308
- logicización: 425
- Luces (las) (*Aufklärung*): 943-953, 967
- lucha: 448, 465
- lugar (en el tiempo; cf. situación): 683-695
- marco: 417n
- mediación (absoluta, vs. imperfecta): 931-938, 939-940
- medio (de la trama): 434
- memoria (colectiva): 701, 955-958
 - *involuntaria*: 583, 591
- metabolé: 98-99, 364
- metáfora: 31, 64, 77, 111, 150-153, 183, 610
- metamorfosis (de la trama): 383-419
- mimesis (ver círculo de la): 33, 80-91, 96-97, 103, 107-108, 286, 349, 1000-1002

- Mimesis I*: 103, 105, 114-130, 143-144, 154, 166, 224, 297, 299-300, 750n
- Mimesis II*: 103, 106, 114, 130-140, 147, 165-166, 224, 271, 299, 315, 320, 325, 367, 377-381
- Mimesis III*: 104, 108, 114, 139-146, 166, 270, 635-640
- *de acción*: 82-91, 766
- *del personaje*: 513-514
- mismo (cf. otro, análogo): 971-972, 840-846
- mito: 397, 399, 409, 414, 417, 617, 784-787, 830-832, 994, 1021-1022, 1032-1036
- modelo constitucional: 450-451, 464
- modos (temáticos, de ficción): 396
- molestia: 415n
- monólogo (citado y autocitado): 516
- morfología (del cuento): 426-435
- *poética*: 494-500
- muerte: 161, 193, 347, 352, 363-364, 535, 547-553, 558, 560, 561, 562n, 571, 579, 601-604, 606, 617, 800-802, 813, 825, 828-829
- *del relato*: 418
- ser pura la*: 723-735, 759-761, 769-772, 774, 828, 830, 839-841
- mundo: 151-154
- *de la vida*: 296
- *de la obra*: (cf. experiencia del tiempo de ficción): 380, 493, 516
- *del texto*: 39, 111, 140, 148-156, 494, 866-868
- *narrado* (vs. comentado): 479, 489, 492-493
- Mythos* (cf. trama): 81-91, 99, 103, 130-131, 137, 153-154, 253, 270, 297, 369
- narrador: 87-88, 294-295, 308 (cf. punto de vista): 418, 477, 492, 512-532, 535-536, 555-556, 588
- *digno de confianza*: 870-875
- narrativo(a) (cf. relato, narrar)
- competencia*: 167
- campo*: 367
- configuración*: 133-135
- discurso*: 118
- función*: 39, 136, 296
- frase*: 118, 242-250, 295
- voz* (cf. voz narrativa)
- narración (*en primera persona*): 409, 515-516
- en tercera persona*: 514-516, 518
- us relata*: 423, 501, 508-512
- narrar (arte de): 79, 159, 379, 420-468
- narrar (tiempo del) (vs. narrado): 493-500, 680n
- nombre propio: 997
- nomológico (modelo): 194-208, 209-241, 425, 468
- novela: 81, 147, 384-394
- *educativa*: 386
- *del flujo de conciencia*: 387
- novela educativa (*bildungsroman*): 559-561
- novela temporal (*Zeitroman*): 554-582
- objetividad: 208, 269
- obra: 606, 616
- ontología: 33, 42, 69, 72, 74, 108, 125, 149, 152, 158-159, 167-168, 171, 172, 264, 267, 322-324, 336, 366, 720
- orden (del tiempo): 705-708
- otro: 847-853, 971-972 (cf. también análogo)
- paciente (vs. agente): 438-439
- paradigma: 136-139, 142, 147-148, 151, 156, 277, 337
- orden de los*: 394-403, 412
- paradigmático (vs. sintagmático):

- 118, 132, 440, 486
 pasado (haber sido): 732-748
 - *histórico* (realidad del): 837-863, 864-866, 897-898, 905-908
 - *y tiempo verbal*: 123-127
 - *y triple presente*: 824-825
 pausa (narrativa): 506-507
 peripecia (cf. *metabole*, cambio): 105, 134, 258, 336, 410, 411-412
 permanencia (del tiempo): 490-491, 703-706, 713-714, 1004
 personaje (cf. actante, carácter): 512, 536
 persuasión: 868-877, 897-898, 915
 persuasivo (hacer): 458-459
 pertenencia: 969-970
 - *participativa*: 298-300, 315-316, 321-325, 330-331, 369
Phronesis: 94, 261
 placer: 94, 97, 102, 107-109, 122, 130, 147
 poética: 82-83, 122-123
 - *de la narratividad*: 158
 - *del tiempo*: 777-782, 991-1037
 por-venir: 684, 731-732
 posibilización: 734
 posición: 681-682, 686
 pragmático (hacer): 458
 prático (vs *páthico*): 467; vs *semiótico*: 464
 praxis: 766
 pregunta-respuesta: 888, 962
 presencia (cf. *narrativa*): 973-974
 presente (cf. *instante*)
 - *de narración*: 530-532
 - *oiva*: 491
 - *y tiempo verbal*: 471-473
triple: 44-53, 824-825
hacer: 732-734, 748-752, 1011
fuerza del: 981-989, 1011
 - *histórico*: 981-989, 1011
 progreso: 927-929, 942-944
 promesa: 738, 977, 979-981, 1001, 1012, 1014-1015
 proposición (*narrativa*): 455
 proseguir (una historia) (*followability*): 133-135, 147, 165, 251-260, 337
 prueba: 447-448
 psicoanálisis: 144, 999-1000
 público (tiempo): 755
 punto de vista (cf. *voz*): 286-287, 294-295, 512-532
 punto-fuente: 673-675, 676n, 1006
 quién (pregunta) (cf. *identidad narrativa*): 738, 997
 racionalidad (*narrativa*) (vs. *inteligencia*): 35, 74-121
 realidad (del pasado): 635-640, 837-863
 recepción (cf. *lectura*).
estética de la: 148, 886-900
 - *del pasado*: 954, 956, 961, 999-1000
psicología de la: 253
 reconocimiento: 431-432, 612
 recorrido *narrativo*: 455
 recubrimiento: 680-682, 824-828
 relato (*narración*): 31-35, 39, 44, 88, 118-119, 125, 129, 132-133, 141, 153, 169, 194, 209, 241-242, 249-250, 252, 255, 264, 285, 294-295, 297-300, 315, 318, 325, 334, 337
cf. trama: 80-112
cf. narrativo: passim
cf. narrar: passim
 - *diagético*: 88n
 episódico: 133-135
 de ficción: 39, 82, 113-115, 153, 165, 180, 261, 270, 365; t. II: *passim*; 817-836, 901-917
 - *histórico*: 39, 113, 123, 130, 156, 168, 258, 366
temporalidad del: 123-124, 133, 166, 264, 299, 335-336, 363-364
 re-descripción/refiguración: 140,

- 153, 165; t. II *passim* (cf. referencia)
- re-efectuación: 840-846
- referencia: 130, 140, 148-155, 167, 249, 318, 322-323, 335
- ver refiguración*. 777-782, 864-868, 940-962
- *cruzada* (ver entrecruzamiento): 82, 155-158, 160, 167, 901-917, 983-1012
- *metafórica*: 33-34, 151-152, 155, 866-868
- *por huellas*: 155
- refiguración (ver configuración/refiguración; redescrición/refiguración). 146-148, 635-640, 861, 896-900, 901-902
- reinscripción (vs. variaciones imaginativas): 783-816
- relieve (poner de): 484
- rememoración: 677
- remitente: 458.
- repetición (*Wiederholung*): 126, 171, 678, 728, 742-743, 825, 826-828, 835
- representancia: 677, 728, 742-743, 825-828, 835
- representación (cf. pasado histórico): 271, 855-861
- re-representación: 677, 685
- resonancia: 553
- retención: 491, 667-677, 828-832
- retórica (de la ficción): 868-876
- *de la lectura*: 875-879
- retribución: 439
- reproducción: 229, 285-286, 345, 911
- secuencia elemental: 437, 441
- secuencia performativa: 453
- selección (procedimientos de): 202
- semiología, semiótica (narrativa, estructural): 89-91, 107, 114, 118, 149-150, 190-191, 379, 444-468
- sentido (vs. referencia): 32-33, 149-151, 167
- significación (cf. comprensión): 31-33, 119, 225-226
- símbolo: 115-117, 119-123
- simultaneidad: 704-709
- singular colectivo: 638, 698, 918, 943, 993, 1003, 1010-1011, 1019-1020
- sintagmático (vs. paradigmático): 440, 445
- síntesis (de lo heterogéneo). 31, 132, 283-284, 369, 948n
- situaciones narrativas: 519
- sucesión (cf. orden del tiempo): 428-429, 470
- taxinomia: 394-404, 427-437
- teleología (juicio teleológico): 431, 436-437, 469
- temporalidad (*Temporalität*): 1029-1031
- tensión: 491
- tiempo: 39-40, 41-79, 155-161, 167-168, 189-190, 282-284
- escala del*: 763-768
- *calendario*: 784-790, 812-813, 902-905, 972-974, 978-979
- *clínico*: 565
- *como singular colectivo* (cf. singular colectivo).
- constitución en la conciencia íntima del*: 662-694
- concepción "vulgar" del*: 758-768
- *del acto y del texto*: 482-484
- *de la acción*: 166
- *de la ficción* (cf. experiencia del tiempo de ficción).
- *de la trama*: 114-115
- *del relato* (vs. de la diegesis): 504-512
- *y ciencia*: 763-768
- *histórico*: 165-167, 186-187, 191-193, 335-364 (neutralización):

- 818-819
- *humana*: 363
 - *mortal*: 158-161, 173-174
 - *mítico*: 784, 830-832
 - *objetivo* (cf. constitución en la conciencia íntima del):
ontología del: 264-265
 - *perdido*: 589-599
 - *personificado*: 601, 608, 616-617
 - *pública*: 158-161, 173-174
 - *del narrar* (vs. tiempo narrado):
493-500, 503-504, 554-556
 - *narrado y que narra* (cf. diegesis):
504-511
 - *recobrada*: 600-609
 - *social*: 180
 - tercer*: 784, 996-1000
 - *verbales*: 470-493, 530-532, 911-913
 - *monumental*: 542-545
 - tensividad: 456
 - terminatividad: 456
 - texto: 417-418n
 - *del pasado*: 961-962
 - tipo (vs. forma/género): 137-139,
369-370
 - tipos ideales: 257, 287, 332-333 (cf.
variaciones imaginativas): 832-
836
 - todo (ser un todo) (cf. integrali-
dad): 723, 834, 1007-1010, 1029-
1030
 - topología: 453-454, 467
 - totalidad (cf. cierre)
 - *narrativa*: 433
 - totalización (de la historia): 639-640,
862, 918-938, 993, 1002-1018
 - tradicón (cf. ser afectado): 958-973
 - tradicionalidad: 106-107, 136-139,
142, 147, 277, 319, 337, 958-961,
1011
 - estilo de*: 379, 399, 403-404, 406-407,
414, 420
 - tragedia/trágico: 81, 84, 86-91, 109-
111, 122-123, 137, 142, 370, 397
 - trama (construcción de la): 31-33,
39-40, 80-112, 114, 118-119, 146,
156, 195, 240, 249, 251-252, 268,
271-273, 280-281, 282-289, 294-
295, 304-305, 315, 337, 362, 363-
364, 441-442
 - cuasi*: 347-351
 - tropos/tropología: 854-863
 - universales: 94-95, 96-97, 108-109,
222, 283-284, 293, 336
 - utopía: 948, 951, 968-969, 981, 1017
 - valores (intercambio de): 454, 466-
467
 - valorización: 439
 - variaciones imaginativas (vs. re-ins-
cripción): 535, 817-836, 1001
 - ver-cómo: 860-863, 866-868
 - verdad: 39, 97, 109, 130, 365, 963-
970
 - verosimilitud: 389-396
 - violencia: 418-419
 - voz narrativa: 286-287, 350, 509,
517, 525-532, 556, 559, 588, 914-
915, 1016