

El tiempo según Paul Ricoeur¹

Time According to Paul Ricoeur

O tempo segundo Paul Ricoeur

Francisco Díez Fischer*

RESUMEN

El tema del tiempo ha sido una de las principales paradojas que ha motivado el comienzo, desarrollo y evolución de la filosofía de Paul Ricoeur. Ha sido un problema constante a lo largo de toda su obra y ha sido ampliamente discutido por sus intérpretes. El objetivo de este trabajo es describir el surgimiento y evolución de este tema central hasta su culminación en *Temps et récit*. A través del método fenomenológico de la pregunta regresiva (*Rückfrage*), en la primera parte de este trabajo examinaré la génesis y fuentes originarias del tema del tiempo y su evolución en las primeras obras de Ricoeur; en la segunda indagaré el involucramiento de este tema con la vida de Ricoeur como prelude a la escritura de *Temps et récit*; finalmente en la tercera parte analizaré el suceso e impacto de esta obra central y sus continuaciones en sus obras tardías.

1 El siguiente trabajo constituye una ampliación del texto expuesto en el seminario "Tiempo y Derecho" organizado por la Asociación Argentina de Derecho Comparado, Sección Teoría General.

* Doctor en Filosofía (2012), Investigador Adjunto del CONICET, Argentina, desarrolla su investigación en el marco del Proyecto PIP CONICET N° 11220150100007CO /2015-2017: "Fenomenología de la institución: desarrollos y perspectivas", radicado en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Correo electrónico: franciscodiezfischer@gmail.com.

ORCID: 0000-0002-2633-0054.

Artículo recibido el 15 junio de 2018 y aprobado para su publicación el 31 julio 2018.



Palabras clave:

Tiempo, Ficción, Hermenéutica, Paradoja, Historia.

ABSTRACT

The issue of time is one of the most significant paradoxes that fostered the beginning, development and evolution of Paul Ricoeur's philosophy; it has been a recurrent issue throughout his work and has been widely discussed by his interpreters. Bearing this in mind, the aim of the article is to describe the emergence and evolution of this central issue until its completion in *Temps et récit*. By means of the phenomenological method of back-inquiry (*Rückfrage*), the first section of the article explores the genesis and originary sources of the issue of time and its evolution throughout the early works of Ricoeur; the second section addresses the involvement of Ricoeur's life with this particular issue, which led to the writing of *Temps et récit*; and, finally, the third section analyzes the impact of this critical work and the subsequent development it had in his latter works.

Key Words:

Time, Fiction, Hermeneutics, Paradox, History.

RESUMO

O tema do tempo é um dos principais paradoxos que motivaram o começo, o desenvolvimento e a evolução da filosofia de Paul Ricoeur. É um problema constante ao longo de toda sua obra e é amplamente discutido por seus intérpretes. O objetivo deste trabalho é descrever o surgimento e evolução desse tema central até sua conclusão em *Temps et récit*. Por meio de um método fenomenológico da pergunta regressiva (*Rückfrage*), examinarei na primeira parte deste trabalho a gênese e fontes originárias do tema do tempo e sua evolução nas primeiras obras de Ricoeur; na segunda, indagarei pelo envolvimento desse tema com a vida de Ricoeur como prelúdio da escrita de *Temps et récit*; e, na terceira parte, para finalizar, analisarei o sucesso e impacto dessa obra central e suas continuações em suas obras tardias.

Palavras-chave:

Tempo, Ficção, Hermenêutica, Paradoxo, História.

Introducción

En filosofía no hay soluciones sino, más bien, persistencia de problemas. Actualmente hay dos con estatus de privilegio: el problema del lenguaje y el problema del tiempo. El primero, en la forma de un giro lingüístico (*sprachliche Wende*) o giro hacia la *lingüisticidad* (*Wendung zur Sprachlichkeit*), dominó gran parte del pensamiento filosófico del siglo XX. El segundo, como uno de los temas centrales de la fenomenología, ocupó no solo a Husserl, sino a sus principales herederos –los ortodoxos y los que no lo son tanto–.²

En el caso de Paul Ricœur ambos problemas convergen, pues reconoce que su filosofía se caracteriza por tres rasgos: “está en la línea de una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de influencia de la fenomenología; pretende ser una variante hermenéutica de dicha fenomenología” (“Narratividad” 200).³ En tanto la génesis de su hermenéutica constituye una variación imaginada sobre la tradición fenomenológica, no es extraño que su tratamiento más conocido del problema del tiempo se desarrolle en una obra cuyo título lo deja ya vinculado al problema del lenguaje: *Temps et récit* (*Tiempo y relato*). Es decir, *tiempo* unido por una conjunción copulativa (y) con el sustantivo que significa la acción temporal del lenguaje, el *relato*.

Según la gramática, una conjunción copulativa tiene por finalidad reunir en una sola unidad funcional dos o más elementos homogéneos, indicando adición o suma. La ecuación sería en apariencia simple: el tiempo unido

2 En Husserl el problema del tiempo abarca toda su obra: las primeras agrupadas en *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens* (1893-1917), las desarrolladas en sus análisis genéticos en *Die ‘Bernauer Manuskripte’ über das Zeitbewußtsein* (1917/18), y las tardías reunidas en *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934). Entre sus herederos ha tenido un lugar medular en los escritos de Heidegger, especialmente la parte II de *Sein und Zeit*; de Sartre, en el cap. 2 de *L'Être et le néant*; de Merleau-Ponty, en la tercera parte, cap. 2 de la *Phénoménologie de la perception*; de Levinas, en el cap. 2, sección 3 de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; de Derrida, en *La Voix et le phénomène*; entre muchos otros textos y pensadores.

3 Esa variante, además de la fenomenología de Husserl y Heidegger, se inscribió o injertó en la tradición de la fenomenología existencial donde Ricœur fue influenciado, fuertemente, tanto por el existencialismo cristiano de E. Mounier y G. Marcel, como el de Jaspers.

sumativamente al relato, o viceversa (suponiendo una igualdad de factores cuyo orden no altere el producto). El objetivo de la presente exposición, como una introducción general al problema del tiempo en la filosofía de Ricœur, se centra en esta sumatoria que da por resultado un concepto central a su pensamiento, el de «tiempo narrado» (*temps raconté*) (cf. Abel y Porée 77-79). No obstante –como suele suceder en las matemáticas complejas– la ecuación no es tan sencilla como parece. La inmensa infinitud que esconde esa unidad funcional de tiempo y relato obliga a despejar variables como primera tarea de síntesis introductoria y a concentrarse en uno de sus factores: el del tiempo. Así nuestra introducción será un ejercicio limitado (y falible), en torno a una experiencia fundamental de la vida humana desde el nacimiento hasta la muerte. La metodología asumida será la de la pregunta regresiva (*Rückfrage*) por su génesis; es decir, un método de herencia fenomenológica, nada ajeno a Ricœur,⁴ que llevará a enfrentar en el punto I y II las preguntas: ¿Cómo el problema del tiempo se convirtió en un tema de investigación para este pensador del siglo XX? ¿Desde que fuentes originarias (*Urquelle*) surgió en la historicidad de su vida individual? Remontando este camino genético en el punto III adicionaremos el segundo factor de la ecuación (el relato) hasta donde nos sea posible abordar la infinitud de esta unidad funcional.

I. La génesis del problema del tiempo en Ricœur

Uno de los antecedentes más antiguos y conocidos sobre el problema del tiempo –persistente en su influencia hasta la actualidad– es Agustín de Hipona que

4 El recurso metodológico a la pregunta regresiva elaborado por Husserl, fue validado por Ricœur en un texto de 1980 (cf. “L’originnaire” 167-177). Allí plantea varias observaciones a lo que llama la «pregunta-en-reverso» (*questionnement à rebours*). Asumiendo aquí dos de sus señalamientos, la convertimos en una herramienta para la meditación histórico-crítica sobre la génesis del problema del tiempo en su filosofía: 1) se trata de un «método indirecto» dirigido a un dominio de lo originario, que en este caso significa el paso por la mediación de sus obras; 2) lo «originario» hacia donde se regresa no es un ámbito meramente pasivo, sino que es una vida-praxis originariamente operante que como protofuente no solo determina sus obras iniciales, sino, también, aquellas finales en las que se consuma su tratamiento del tiempo y que lo pusieron de «regreso» a la vanguardia intelectual francesa.

con su Libro XI de *Confesiones* ha ejercido una eficacia histórica fundamental en filósofos como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y también Ricœur.⁵ No obstante, esta fuente originaria no es tan determinante en los inicios de la historia filosófica ricœuriana como llegará a serlo en *Temps et récit*. En su juventud a Ricœur le ocupaban problemas tan diversos como sus intereses: la actualidad de la praxis y la acción política, temáticas cristianas y morales vinculadas a su fe protestante y a su pensamiento filosófico como un pensamiento *engagée* (comprometido), la libertad como experiencia psicológica, la culpabilidad, etc. En esta etapa inicial el surgimiento del problema del tiempo tiene dos fuentes fundamentales: 1) El problema de la «historia» o del «tiempo histórico» que, desde la herencia de filósofos a-históricos (principalmente Husserl), irrumpe en su pensamiento temprano a través de la experiencia de crisis suscitada por la guerra.⁶ Del tema de la historia, Ricœur se ocupará en varios escritos

5 En relación a esta herencia medieval en un enigmático texto póstumo e inacabado, *La confesión de Agustín*, Jean-François Lyotard sostiene que: “En el Libro XI de las *Confesiones*, Husserl lee la fenomenología de la conciencia interior del tiempo” (Lyotard 46). Ricœur también anuda el hilo conductor de esta herencia, haciéndola propia y extendiéndola más allá al decir: “La continuación del libro XI (23, 33-28, 37) tiene por objeto asegurar esta unión entre los dos temas importantes de la investigación, entre la tesis del triple presente, que resolvería el primer enigma –la de un ser que carece de ser– y la de la distensión del espíritu, llamada a resolver el enigma de la extensión de una cosa que no tiene extensión. Queda, pues, por considerar el triple presente como distensión y la distensión como la del triple presente. Aquí se revela la genialidad del libro XI de las *Confesiones* de Agustín, tras cuyas huellas se lanzarán Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty.” (Ricœur, “*Temps et Récit I*” 34). Respecto a la recepción que Ricœur hace de Agustín en su tratamiento del tiempo, remito a Álvarez Gutiérrez que muestra que la recepción ricœuriana de Agustín no es: “una mera utilización de una fuente de estudio, sino una búsqueda de significatividad” (549).

6 Ricœur fue uno de los primeros en señalar como la crisis de la Primera Guerra Mundial operó en Husserl una transformación, fechable entre 1930-35, que significó, sobre todo, la incorporación de un problema que le era “repugnante” a su fenomenología, el problema de la historicidad: “Es la tragedia misma de la historia la que inclinó a Husserl a pensar históricamente. Sospechoso a los ojos de los nazis como no-ario, en tanto pensador científico y, fundamentalmente en tanto genio socrático e interrogador, jubilado y condenado al silencio, el viejo Husserl no podría dejar de descubrir que el espíritu tiene una historia que se relaciona con toda la historia, que el espíritu puede estar enfermo, que la historia es para el espíritu mismo el lugar del peligro, de la pérdida posible. Descubrimiento tanto más inevitable cuanto los mismos enfermos –los nazis– eran quienes denunciaban todo el racionalismo como pensamiento decadente e imponían nuevos criterios biológicos de salud política y espiritual” (Ricœur, “Husserl

a partir de 1949,⁷ que luego darán lugar a su obra *Historie et Vérité* (1955), convirtiéndose en una problemática constante que no abandonará jamás hasta *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000);⁸ 2) El problema del tiempo, propiamente

et” 22 y ss). En este texto es interesante señalar dos cosas: 1) Respecto a Husserl, Ricœur muestra cierta coherencia interna (aunque aporética) entre una «filosofía de la conciencia» como la de *Ideen I* (1913) y una cierta «filosofía de la historia» como la de *Krisis* (1936) a través de la mediación de «la idea en sentido kantiano», es decir, la noción de «tareas infinitas» que implican un progreso temporal; 2) Respecto al mismo Ricœur, él escribe este texto en 1949, cinco años antes de la publicación oficial de la *Krisis* (donde Husserl consume esta «incorporación» del problema de la historicidad), en la colección *Husserliana VI* (1954). Por lo tanto, es claro que Ricœur trabaja con los manuscritos a los que tiene acceso en sus visitas a los Archivos Husserl en Lovaina a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, lo cual –como protagonista de la guerra– evidencia su propia búsqueda en torno al problema de la historicidad (cf. Salinas Leal “Paul Ricœur” y Rizo-Patrón “Paul”).

7 Por esta época, escribe: “L’homme non violent et sa présence à l’histoire” (1949), “La Violence dans l’Histoire et la Place de l’Autre Force” (1949), y “Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté, espérance” (1951), entre otros.

8 En *Historie et Vérité* el tiempo aparece bajo el problema del tiempo histórico, es decir, como historia que, por un lado, obliga al historiador a una suerte de «imaginación temporal» como posibilidad de objetividad científica a través de una «trasposición» a otro presente y, por otro lado, la historia como una «búsqueda» que se opone a ser inteligida por su disparidad, distención y alteridad: “Todos conocemos la lucha del historiador por una nomenclatura que permita a la vez identificar y especificar; por eso el lenguaje histórico es necesariamente *equivoco*. Es el tiempo histórico el que viene aquí a oponer a la inteligencia deseosa de asimilar su propia obra de desasimilación, de disparidad. El historiador no puede librarse de esta naturaleza del tiempo, en la que, desde Plotino, hemos reconocido el fenómeno irreductible del alejamiento de sí, del distanciamiento, de la dis-ten-sión, en una palabra, de la alteridad original” (599). En el fondo, el problema de la historia se plantea como el problema de la continuidad y discontinuidad del tiempo, un desdoblamiento que: “no sólo afecta a nuestra representación del tiempo, cuya estructura se revela antinómica en el nivel de la toma de conciencia filosófica de la historia, sino también en el de la verdad” (824-825). Ricœur examina aquí también el tiempo como progreso a través de la continuidad de los instrumentos y la discontinuidad de los hombres: “El instrumento deja una huella que concede al tiempo humano –al tiempo de las artes– una base continua, el tiempo de las obras.” (1575-1576). Solo en ese tiempo de las obras puede haber progreso, pero la idea histórica de progreso se apoya, en realidad, sobre la idea de un único flujo temporal tomado de la mecánica física, donde la violencia tendría el papel rítmico de marcar los cambios del tiempo histórico. Frente a esa idea Ricœur adelantará aquí

dicho, aparece en Ricœur a través de la influencia de una fenomenología “entre Husserl y Heidegger”,⁹ y se hará patente en una conferencia pronunciada en 1939 sobre la fenomenología de la atención –preludio de su primer gran obra *Philosophie de la volonté* (1950)–. Allí Ricœur vincula el problema del tiempo y al de la atención al decir que:

una de sus tesis centrales sobre el tiempo que es la de su «no-unicidad»: “Si hubiera que seguir adelante aclarando esta ilusión principal de la unicidad de la historia, no vacilaría en decir que en ella se oculta una ilusión tenaz sobre el tiempo. Suponemos que hay una trayectoria continua, una duración única, que sincroniza la historia, tanto la de las dos ciudades de san Agustín como la historia de las ciencias y de los imperios, la historia de la filosofía o la del arte. En realidad estamos sacando de las intuiciones de la mecánica el modelo del movimiento uniforme y continuo por el que se regulan todas las duraciones. Por eso queremos que todos los acontecimientos de toda la historia vayan puntuando un único flujo indiferenciado y continuo, que sería el correr *del* tiempo. [...] Pero hay otros ritmos históricos que se entrelazan, que no se acomodan exactamente al eje del progreso de las ciencias y de las técnicas. Se abren y se cierran ciclos de civilización, surgen nuevos poderes y se consolidan; el tiempo exige aquí otras categorías distintas de las de la sedimentación y del progreso: nociones de crisis, de apogeo, de renacimiento, de supervivencia, de revolución; tiempos de nudos y de vientres (en cierto sentido, ese tiempo está más emparentado con la estructura periódica de los fenómenos de la micro-física que con la estructura lineal del tiempo de la cinemática y de la mecánica racional)” (3489-3490). Así con su crítica a una concepción única y estática del tiempo y de la historia, se manifiesta cercano a Sartre que a través de la imaginación: “reinterpreta el tiempo para recuperar, entre el pasado y el presente, ese corte que no es un obstáculo, puesto que no es realmente nada; esa nada es precisamente mi libertad” (6469-6470).

- 9 Ricœur tuvo su primer contacto con Husserl al leer el texto de 1930 con el que Lévinas introdujo la fenomenología en Francia (*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*) pero que, en realidad, significó un desarrollo de una fenomenología “entre Husserl y Heidegger”. Como muestra Rizo-Patrón, además de las traducciones en 1950 de *Ideas I* y de la *Conferencia de Viena*, Ricœur dedica por lo menos trece trabajos a comentar distintos aspectos de la obra de Husserl o a ponerlo en diálogo con la hermenéutica. (cf. 1). Es interesante que el texto de Ricœur “Lo originario y la pregunta regresiva en la *Krisis* de Husserl” de 1980, que Rizo-Patrón compara con el de 1949 por la continuidad del problema de la historia, sea preludio de la publicación de *Temps et Récit* (1983-85). Según Rizo-Patrón su valor radica en que Ricœur lo redacta en un período en el que su pensamiento ya ha evolucionado desde una antropología pre-hermenéutica a una abiertamente hermenéutica, con la cual renueva su diálogo con la fenomenología, ocupándose del problema clásico de ésta: el del tiempo; desde una perspectiva hermenéutica: la del relato.

la atención está en el tiempo; pero lo que es notable es que cada esbozo (*esquisse*), en el caso de la atención, es retomado del precedente; él es un aspecto del precedente, por cambio de acento, por distribución nueva de planes. Así el cambio de aspecto del objeto en la percepción atenta es un caso particular de develamiento progresivo del objeto: es el develamiento que depende de un simple cambio en mi atención y no del devenir mismo de las cosas (“L’attention” 65-66, cursivas del original).

En este sentido, en seguida, subraya: “*la atención voluntaria es un dominio (maîtrise) de la duración, un poder de orientación en el tiempo*” (71, cursivas del original), que le conduce a distinguir entre una duración que se sufre y otra que se dirige o conduce atentamente.

A partir de estas primeras fuentes en torno a la historia y al tiempo, y anticipando un cruzamiento aporético entre los referentes tradicionales de esta problemática (Agustín-Husserl-Heidegger), Ricœur reconocerá en el escrito de 1949 que: “con el tiempo fenomenológico, la fenomenología trascendental coloca un puntero en dirección de una filosofía de la historia” (“Husserl et” 28). La aparente unidad funcional de tiempo e historia en Husserl presenta la dificultad de que, ante el problema de la voluntad y el de la atención: “la eidética nos condena a describir fuera del tiempo o, si se quiere, en cortes instantáneos practicados en el flujo de la conciencia” (Ricœur, “Philosophie de la Volonté I” 37). Este primer atisbo de aporía husserliana es confirmado por Ricœur en obras posteriores, y surge de los tres grandes descubrimientos de Husserl acerca del tiempo fenomenológico (retención, protoimpresión y protención) que continúan los de Agustín (presente del pasado, presente del presente y presente del futuro).

Excursus I: Poniendo entre paréntesis por un momento el retrotraerse genético de este trabajo, hacemos una breve disgregación para resumir los aportes que Ricœur recoge de las investigaciones husserlianas sobre el tiempo y sus continuaciones. Para Husserl, el presente viviente incluye al presente (protoimpresión), al pasado reciente (retención) y al futuro inminente (protención), pero a su vez distingue entre un pasado reciente y un pasado lejano que es el pasado propiamente dicho, separado del presente. Surge así el problema de cómo religar (*Wiedererinnerung*) al pasado inmediato con ese otro pasado más profundo. La solución husserliana de una «retención de la retención» abre según la interpretación de Ricœur al problema de

la unidad del tiempo. Husserl sostiene que existe un solo tiempo en tanto «flujo de consciencia», pero para Ricœur en esa descripción ya operan los antecedentes de la estética trascendental kantiana donde los tiempos son, en realidad, partes de *un solo* tiempo que experimentamos a partir de un tiempo cosmológico o astronómico. Sin embargo, en Husserl ese único tiempo como único flujo solo se podría constituir por la intersubjetividad, pues, ¿cómo se constituiría la unidad del tiempo si no es a partir de una multiplicidad de conciencias? Para Ricœur la aporía viene así a primer plano ante la imposibilidad de vincular la multiplicidad del tiempo fenomenológico con la unidad del tiempo cosmológico. No obstante, esta aporía no sería el fracaso de la fenomenología, sino su grandeza y lucidez trágica que le permitió ser continuada. Ricœur encuentra entonces en Heidegger la persistencia del problema del tiempo y, por supuesto, un nuevo intento de solución. En el filósofo de Friburgo tiene el valor de ser el problema que abre al problema del ser. Su respuesta introduce una nueva jerarquía en la experiencia temporal: 1) La *temporalidad* (*Zeitlichkeit*) propiamente dicha y luego sus dos niveles derivados, 2) la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*) y 3) la *intratemporalidad* (*Innerzeitlichkeit*). La dificultad de articular estos niveles –y por lo tanto, para Ricœur, la aporía continúa– radica en que Heidegger parte, no del tiempo presente vivido (como Husserl y Agustín), sino del tiempo como movimiento vital hacia el futuro, un tiempo personal orientado hacia la muerte que se hace difícil de articular con el tiempo de la historia (segundo nivel) dividido por lo general en períodos y fechas. La referencia heideggeriana al tiempo interior (*Innerzeitlichkeit*) como «en el que» estoy y no «hacia el que» me dirijo constituye el intento de solucionar ese problema de articulación; pero es algo que –según Ricœur confiesa en un texto de 1987– nadie sabe bien qué significa, por lo cual sentencia que en Heidegger:

La estructura del tiempo mortal y la estructura del tiempo histórico aparecen incompatibles [...] Tal será para mí la aporía del tiempo: eso es lo que no podemos, en el mismo pensamiento, reunir (*conjoindre*) la génesis del tiempo a partir del movimiento, según Aristóteles, de la causalidad, según Kant, y la experiencia del ser para la muerte, que es como la dramatización del tiempo agustiniano y husserliano (“Les apories” 133).

Desde la perspectiva genética, ya se puede anticipar que el carácter aporético que el problema del tiempo plantea al pensamiento se irá descubriendo paulatinamente a lo largo de las obras ricœurianas, permitiendo el avance de

su filosofía como *dépassement* de la fenomenología en una respuesta creativa operante por profundización.

De regreso a 1950, *Philosophie de la Volonté I* presenta la dificultad del tiempo fenomenológico, que en relación, primero, con la atención y, ahora, con la decisión y la elección voluntaria, obliga a describirlas en cortes instantáneos en ese único flujo de conciencia. Ante esa dificultad, Ricœur sumará aquí otra referencia fundamental para este problema, la de Bergson. Al ocuparse del «tiempo de ejecución» de la decisión voluntaria, en el que decido para un tiempo por venir y por el que se organiza el tiempo delante del presente, Ricœur descubre que se trata de una temporalidad singular porque refleja en realidad la paradoja de la libertad y de la elección. Consciente de que la elección es inseparable del tiempo, dice: “Bergson nos ha enseñado que la duración es la vida misma de nuestra libertad. [...] En tal sentido, diríamos del tiempo vital lo que la organización nos invitaba a decir de la vida en general: el tiempo es a la vez un problema resuelto y una tarea” (“*Philosophie de la Volonté I*” 68). Tal afirmación en cierto modo desconcertante, se enmarca en el problema de la edad como destino. La edad que tengo en este momento es una instantánea tomada a partir de toda la trayectoria de mi vida. Esta duración no la puedo vivir en bloque, sin embargo tengo la experiencia del tiempo vital, donde cada edad hace de mi vida el inexorable movimiento de elevación hacia la madurez y de descenso hacia la vejez: “ese ritmo, mejor aún, su ‘tempo’; [...] me hace prestar especial atención al carácter inexorable del tiempo que padezco por el solo hecho de vivir.” (“*Philosophie de la Volonté I*” 407) En esta obra de 1950, el tiempo se caracteriza como problema resuelto en tanto refiere al orden de la inevitable sucesión de momentos en cada caso presente, por el que duro a pesar de mí mismo: “es algo que expresaremos a través de una metáfora: el tiempo es el flujo del presente” (“*Philosophie de la Volonté I*” 143). Esa metáfora de herencia husserliana indica el carácter ineludible de ese flujo que se convierte en destino, por lo tanto en un problema resuelto por su propia fatalidad.¹⁰ La discordancia de esta fórmula metafórica genera desconcierto,

10 Ricœur descubre el carácter problemático del tiempo desde la perspectiva del acto voluntario y de la atención, no desde la perspectiva de su comprensión especulativo-racional, como la que ensaya Husserl en el análisis fenomenológico de la conciencia temporal, o Heidegger en el análisis ontológico-existencial del ser. En ese modo «lateral» de entrar al problema del tiempo y descubrir su carácter aporético se fundaría

pues además de problema resuelto el tiempo es también una tarea en tanto “importa al conocimiento de sí mismo; mis deseos cuestionados tienen aspectos indefinidamente nuevos que se prestan a una elucidación y a una confrontación móviles. Sólo el tiempo clarifica.” (“Philosophie de la Volonté I” 137). Junto a la inexorabilidad del tiempo, la duración avanza por la tarea de la decisión y así, en cierto modo, la libertad se convierte en constitutiva de la temporalidad. En este sentido, la atención, que en 1939 era un poder de orientación en el tiempo, en 1950 adquiere una ventaja que la proyecta a obras futuras, la ventaja de crear y ganar tiempo: “la libertad sigue siendo siempre esa mirada, ese silencio donde resuenan todas las voces. Siempre la atención crea tiempo, gana tiempo, para que todas esas voces hablen claramente, es decir en una sucesión.” (“Philosophie de la Volonté I” 155).¹¹

lo que algunos intérpretes suyos llaman la *ventaja* ricœuriana para su futura propuesta de solución no especulativa, sino poética, vinculada a la capacidad humana de narrar y obrar. En este sentido, se comprende mejor por qué en esta obra Ricœur también caracteriza al mundo con una fórmula similar a la del tiempo como «problema y tarea»: “De todas maneras este mundo no es sólo espectáculo sino también problema y tarea, materia a obrar; es el mundo para el proyecto y la acción; hasta en el proyecto más inmóvil, el sentimiento de poder, de ser capaz, me revela el mundo como horizonte, como teatro y como materia de mi acción.” (198). El carácter «resuelto» del problema del mundo viene aquí también por la inexorabilidad del tiempo, es decir, porque el momento de la apertura de ese teatro llega inevitablemente y abre a la tarea humana del obrar. Un abordaje similar del tiempo y del mundo como problemática de situar la decisión *en el tiempo* se encuentra en una conferencia pronunciada el 25 de noviembre de 1950 en la Sociedad Francesa de Filosofía, titulada: “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”. Asimismo la referencia a la metáfora, presente a lo largo de toda *Philosophie de la Volonté I*, muestra la importancia que el lenguaje ya tiene para Ricœur incluso antes de su injerto hermenéutico, que se suele ubicar, como veremos, en la década de los ‘60.

- 11 Esta idea de atención tiene continuidad en el texto de Ricœur sobre la iniciativa de 1986. Allí en torno a la relación interna del presente dice: “Relación interna, sin embargo, porque de alguna manera el propio presente es el que se exterioriza por relación a sí mismo, al punto que sólo se puede hablar de la espera como un presente del futuro (un desde ahora) y del recuerdo como un presente del pasado (un hace poco y un antaño); gracias a la interioridad en el presente de los tres *ex-stasis* del tiempo, pasado y futuro aparecen como modificaciones positivas del *presente*: el futuro es un *será*, el pasado un *fue* presente, mientras que el presente se refleja a sí mismo, en un presente del presente, y también en la atención, que es a la vez atención a las cosas presentes y atención al presente de estas cosas.” (“L’initiative”, 263).

Con posterioridad a *Philosophie de la Volonté I*, el siguiente escrito en el que Ricœur se ocupa del tema del tiempo, se titula: “Le temps de Jean-Baptiste et le temps de Galilée”; publicado en 1952. Es un trabajo que también esboza paradojas: se trata de un escrito menor, pues es una reseña, pero sobre una obra que había generado en ese momento muchísima polémica, *Les événements et la foi* (1951) de Maurice Montuclard.¹² La obra de este «cristiano-marxista» es reseñada por Ricœur bajo un título que, a primera vista, le resulta ajeno pero que reúne, por un lado, sus preocupaciones políticas, religiosas y filosóficas, y por otro –subrepticamente– las une al planteo del tiempo y de la historia en Husserl. Para comprender este vínculo, cabe aclarar que en su obra *Die Krisis*, Husserl atribuye una de las causas de la crisis de las ciencias y de la humanidad europea al objetivismo instituido por la matematización de la naturaleza introducida por Galileo.¹³ La reseña de Ricœur comienza señalando que el libro constituye un: “diagnóstico de nuestro tiempo” que a la vez formula la pregunta “por la función histórica del comunismo” (“Le temps de Jean-Baptiste” 864-865). El «tiempo de Galileo» como el tiempo matematizado, que el hombre comunista encarna con su actitud objetiva y científica, superadora de toda religiosidad, sería, aparentemente, opuesto al tiempo de Juan el Bautista, tiempo de gestación, antes de la venida de Cristo, que paradójicamente es de: “los más perturbadores y los más equívocos” (“Le temps de Jean-Baptiste” 868). Se manifiesta entonces en el tiempo la paradoja de la inserción de la fe cristiana en una civilización marxista. Se trata de un «*et*» que reúne sumativamente lo que parece que debiera ser «*ou bien... ou bien*», sin embargo ya es claro que para Ricœur no hay reunión sin alternativa, no hay avance sin aporías. Los tiempos de Galileo y de Juan el Bautista son aspectos opuestos que manifiestan la paradoja por la que: “quizás el ‘tiempo

12 Respecto al carácter polémico de esta obra que fue retirada de la venta al poco tiempo de aparecer y que desató la discusión asumida por la revista *Esprit*, remito a las crónicas de Béguin en “Les événements et la foi”.

13 Ricœur analiza esta causa en su texto sobre Husserl de 1949. Allí recoge el hilo de la argumentación de la segunda parte de la *Krisis* sacando a la luz el estilo de la exégesis histórica de Husserl, que se da a nivel de la idea de la ciencia y su pérdida de significado para la vida. Asimismo, en el texto de 1980 (“Lo originario y la pregunta regresiva en la *Krisis* de Husserl”) la pregunta-regresiva hacia lo originario tiene dos momentos: a través de Galileo y a través de Kant. Ricœur concluye con Husserl que las entidades geométricas ideales se constituyen por la actividad de los seres humanos vivientes en el mundo de la vida, actividad que dichas idealidades representan pero también encubren y olvidan.

de Juan el Bautista, ese tiempo de preparación y de silencio, tiene también un sentido para el mundo comunista” (“Le temps de Jean-Baptiste” 870-871). Por la prueba (épreuve) temporal de la decepción, de las promesas que no pueden ser sostenidas, Ricœur concluye –proféticamente en vistas de lo que ocurrirá en su propia vida– que quizá deban pasar tanto el cristiano, como el marxista.

Continuando el orden cronológico en la génesis aporética del problema, en *Philosophie de la volonté II* (1960), Ricœur se ocupará lateralmente del tiempo en el marco de otro problema, el de la finitud y la culpabilidad. Aquí el problema del tiempo aparece dentro del análisis de la desproporción humana como su prelude. En primer lugar, en el marco de la creatividad poética del verbo infinito a partir del tratado aristotélico de la *Interpretación* (§ 3). El verbo tiene allí una significación nominal atravesada por una significación adicional o sobre-significación porque: “designa el tiempo, es decir, coloca en la existencia presente la significación nominal del verbo” (49); por eso todos los demás tiempos no son sino flexiones del presente verbal. En segundo lugar, continúa con el análisis de la desproporción en la imaginación pura; en concreto en la determinación trascendental del tiempo, es decir, en la esquematización temporal kantiana que al añadir la unidad a sí misma determina el tiempo como una serie:

Kant llega incluso a decir: “produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición”. [...] El mismo tiempo que antes tenía aspecto de deshilvanado es, ahora, en tanto que serie, la imagen pura de todas las magnitudes. El tiempo es, por consiguiente, ese orden intermedio, homogéneo a la vez a lo sensible cuyo estilo mismo de dispersión y de distensión es, y a lo inteligible, cuya condición de intuitividad es, puesto que se presta a esa determinación inteligible que llamamos “serie”. La coincidencia entre “diversidad” y “serie”: ésa es la maravilla del tiempo (Ricœur, “Philosophie de la volonté II” 60).

Ricœur no descansa ante la maravilla de esta conjunción copulativa, sino que repara en su problematicidad y continúa examinándola en otras representaciones del tiempo como la del «tiempo vacío», en tanto puede ser llenado, o como «orden», en el que se ordena el suceder de las cosas. Y vuelve a concluir –como lo había hecho en torno al tiempo histórico– que:

Al decir que el tiempo es la unidad de esa dualidad, no hacemos más que refrescar la dificultad, y es asimismo situarla -lo cual no es poco-, pero no es resolverla. [...] El tiempo no se deja determinar según múltiples relaciones

-serie del tiempo, contenido del tiempo, orden del tiempo, conjunto del tiempo- sino porque lo determinan relaciones puras y puramente intelectuales. Nadie ha mostrado jamás, a partir de la sola consideración del tiempo, cómo se puede deducir un orden nocional articulado (Ricœur, “Philosophie de la volonté II” 61-62).¹⁴

A través de la fragilidad de la comprensión que los intentos de pensar el tiempo ponen en escena, se descubre el problema central de esta obra que es el de la desproporción y la falibilidad humana (parte I), y el de la culpabilidad y el mito en la simbólica del mal (parte II).¹⁵

Al año siguiente de publicar esta obra, Ricœur redacta una carta dirigida a Jeanne Hersch con motivo de una conferencia de esta filósofa suiza, titulada: “*Temps, tragique et liberté*”. La carta, presentada en discusión con otros autores durante la sesión de la *Sociedad Francesa de Filosofía* del 28

14 En el mismo año (1960) Ricœur dicta una conferencia titulada: “L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique”. Allí, siguiendo a Kant, examina el tiempo como ejemplo paradójal por excelencia. Él constituye: “el instrumento de la síntesis subjetiva de la actividad y de la sensibilidad. El tiempo en verdad es una paradoja superada; por un lado, por su distensión, es la forma de toda diversidad, la apariencia de lo descosido (en idioma kantiano, es sucesión pura); por otro lado, es determinable intelectualmente, ya que todas las categorías tienen sus raíces bajo la forma de esquemas. ¿No tocamos aquí la estructura íntima y unificada de la realidad humana? [Pero] esta maravilla trascendental del tiempo -tanto dispersa como ordenada- es en última instancia aún más enigmática que la imaginación trascendental de lo que es el alma oculta. Todo lo que se puede decir acerca de la función del tiempo como ‘intermediario’ es que combina la doble propiedad de dejarse aparecer todo diverso y de dejarse determinar por la intelectualidad categorial. La idea de una génesis radical de reglas de la inteligencia y de la intuición a partir de la ‘raíz común’ de la imaginación y del tiempo sigue siendo una ilusión. Por decir lo mismo de otra manera: si se la llama ‘conciencia’ a esta síntesis del entendimiento y de la sensibilidad en la imaginación trascendental, esta conciencia aún no es consciente de sí; la unidad de la conciencia, aquello de lo que Kant habla cuando dice: ‘Está claro que la unidad que constituye necesariamente al objeto no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de las diversas representaciones’ -esta unidad múltiple es completamente intencional; ella se gasta completamente ‘sobre’ el objeto; se agota al fundar la unidad del sentido y la presencia ‘en’ el objeto.” (32-33).

15 Aquí los análisis sobre la temporalidad mítica pre-anuncian la respuesta poética de la narratividad que frente a la aporética de la temporalidad Ricœur ensayará años más tarde.

de enero de 1961, tiene doble valor. Por un lado, su valor de contenido, allí Ricœur reconoce su cercanía con una: “inconsistencia de la representación del tiempo” (“Lettre” 135); y se manifiesta impactado (*frappé*) por la falta de comprensión de que el tiempo es en realidad múltiple, diverso, deshilvanado, además de que eso sea vivido de un modo patético (como envejecimiento, tiempo perdido, etc.) y se busque, por tanto, una forma unitaria de tiempo, intelectualmente determinante. Ése es su asombro frente a Kant –como hemos visto–: “el esquema como posibilidad de unir en el objeto lo diverso sensible para la conexión intelectual no nos da la representación una *del tiempo*, sino solamente de la objetividad.” (“Lettre” 135). Por otro lado, la datación de la misiva a comienzos de la década del ‘60 tiene un valor en sí mismo, vinculado al recorrido (*parcours*) histórico de la filosofía de Ricœur que obliga a injertar aquí una nueva disgregación que llegará a ser fundamental para responder, más tarde, a la aporía de la temporalidad.

Excurso II: Desde comienzos de la década del ‘60 y hasta su finalización se gesta en la obra de Ricœur un «injerto metodológico», impulsado por el propio desarrollo dinámico de los temas que venía trabajando y la efervescencia de la época que lo reclamaba. Se trata del «injerto» (*greffe*) de la hermenéutica en el cuerpo de la fenomenología que este «filósofo cirujano o jardinero» –según se considere su *expertirse*– realiza desde los inicios de esa década y que, al finalizarla, él mismo examina «regresivamente» en su obra *Le Conflit des interprétations* (1969), aclarando que: “Mi propósito es aquí explorar las vías abiertas a la filosofía contemporánea de lo que podría llamarse *el injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico*.” (7)¹⁶ A este *injerto metodológico* se le ha denominado también «giro lingüístico», por cuanto desde entonces no hay, para Ricœur, comprensión de sí que no pase por la mediación de signos, símbolos y textos.

16 El concepto de *greffe* (injerto) no es para nada secundario en Ricœur (cf. Greisch, “Paul Ricœur”). La imagen de injerto aparece por primera vez en su traducción de la obra de Husserl *Ideas I*, bajo el problema de poner el: “injerto de la lógica sobre el nuevo árbol fenomenológico” (XXI; ctd en Greisch 15). Según Greisch ese injerto de la hermenéutica en la fenomenología acompañará al modo de una «sombra fiel» todo el itinerario de la filosofía de Ricœur, como si cada vez que se aborda una obra nueva, ese injerto debiera ser practicado bajo las nuevas condiciones. Asimismo, Bégout señala que un «injerto» habla de orígenes distintos y puede prender o, a causa de cierta incompatibilidad, ser rechazado como un cuerpo extraño (cf. Bégout 195-209).

El inicio de su reflexión sobre el lenguaje se da entonces, no solo por una serie de encuentros con el estructuralismo (Lévi-Strauss) y el psicoanálisis (Freud y Lacan) motivados desde las distintas partes de *Philosophie de la volonté II* (1960) (*L'homme faillible* y *La symbolique du mal*), sino por el estudio asiduo de la lingüística y de la filosofía anglosajona del lenguaje. Este camino lo prepara para lo que su biógrafo, François Dosse, denominó el «tiempo profético» (“Paul Ricœur” 425), tiempo de anuncio y preparación para su exilio en el extranjero durante la década siguiente. Frente a los acontecimientos de mayo del ‘68 como Decano de la Universidad de Nanterre, –cargo que asumió con la motivación de lograr una comunidad de profesores y estudiantes con relaciones *menos anónimas*– (cf. Cragolini, “Paul Ricœur” 2) tuvo que renunciar en 1970, cuando su decisión de hacer intervenir a la fuerza policial arruinó su intento de pacificación de las revueltas estudiantiles. A partir de este fracaso político, como una refiguración de Platón en Siracusa, Ricœur vivió su propio eclipse, desarrollando su carrera en el extranjero entre 1970 y 1985: Lovaina, Ginebra, Montreal, Toronto y, sobre todo, Estados Unidos; donde se convirtió en uno de los profetas exiliados de la filosofía continental. Durante esa prueba (épreuve), por la condición de extranjero, ensayó una renovación radical de su filosofía reflexiva –entendida como crítica de la filosofía de la conciencia– y una prolongación ampliada de su proyecto de una filosofía de la voluntad, a los cuales aunó bajo el nombre de una «fenomenología hermenéutica». En pleno exilio (1975), en continuación mediada por su auto-explicación de 1969, pero con la intención de alcanzar regresivamente «desde más atrás» toda la evolución de su obra, decía de su renovado proyecto¹⁷:

La crítica hermenéutica del idealismo husserliano, a mi juicio, sólo constituye el reverso negativo de una investigación orientada en un sentido positivo, a la que le pongo el nombre, programático y exploratorio, de *fenomenología hermenéutica*. El presente ensayo no pretende poner en práctica –“hacer”– esta fenomenología hermenéutica; se limita a mostrar su posibilidad,

17 El siguiente texto Ricœur lo inicia con una nota al pie que contiene una clarificación regresiva: “Este ensayo se ocupa de los cambios de método implicados por mi propia evolución, desde una fenomenología eidética, en *Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris, Aubier, 1950) hasta *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil, 1965) y *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Seuil, 1969).” (“Phénoménologie et herméneutique” 39).

estableciendo, por un parte, que más allá de la crítica del idealismo husserliano la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica: y, por otra, que la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* de la vida del *ego* (“Phénoménologie et herméneutique” 55).

En este injerto el problema del tiempo comienza a crecer como un brote y a ramificarse en las obras centrales entre las décadas del '60 y de los '70. En la primera gran obra, que surge de una serie de conferencias dictadas entre 1961 y 1962, titulada *De l'interprétation – Essai sur Freud* (1965), Ricœur examina la interpretación en la obra freudiana y, al menos en parte, lo hace a la luz del problema del tiempo. En el marco de la tesis de Freud sobre las neuronas perceptivas que transforman una cantidad exterior en una cualidad y que la incorporan al sistema cuantitativo dotándola de una propiedad temporal (su periodicidad) Ricœur define su perspectiva de análisis: “Esta introducción del tiempo es de extrema importancia: volveremos sobre ello a menudo: el *inconsciente ignora el tiempo*. Es notable que el tiempo sea solidario de la cualidad, la cual **representa** un papel en la prueba de realidad. Tiempo, conciencia, realidad resultan, así, nociones correlativas” (85, cursivas y negrillas del original). La idea de Ricœur es que Freud introdujo el tiempo en el sistema consciente, como una historia de su funcionamiento, para explicar el carácter cronológico de la regresión. Ahora bien, si lo inconsciente está fuera del tiempo, lo reprimido no tiene historia y lo que tiene historia es lo represor: “Si el inconsciente es intemporal (*zeitlos*), es que no hay propiamente relación con el tiempo: estamos más acá de una Estética Trascendental; ‘la relación temporal –afirma Freud– está ligada al trabajo del sistema consciente” (150). Lo que aplica al inconsciente, Freud lo dice luego del Ello, y Ricœur afirma que así se constituye: “el reino fuera del tiempo, el orden de lo intempestivo” (430); en contraposición: “la conciencia –el yo– tiene una organización temporal y tiene en cuenta lo posible y lo razonable” (318). Del mismo modo: “el narcisismo tiene una significación temporal: es la forma original del deseo al que siempre se retorna” (432); de tal modo que, en términos generales:

Si hay en el freudismo un sentido de lo profundo, de lo abisal, lo encontramos en la dimensión temporal o, más exactamente, en la conexión entre la función temporalizante de la conciencia y el carácter “fuera del tiempo” de lo inconsciente. [...] El proceso temporalizante en que consiste, en última instancia, el sistema consciente se despliega en sentido inverso al proceso

intemporal de índole pulsional, o mejor, y según *Más allá del principio del placer*, tropieza con un impulso que bien puede llamarse destemporalizante (Ricoeur, “De l’interprétation” 428-438).

La aporía del tiempo queda formulada así en la conexión de polos inversos que constituyen su fuerza motora: la función temporalizante de la consciencia y la pulsión de destemporalización con la que ella tropieza. Esta clave de análisis le lleva a proponer que: “Cabría revisar toda la obra teórica de Freud desde el punto de vista de sus implicaciones *temporales*, y se vería que el tema de lo anterior representa su obsesión característica” (“De l’interprétation” 426, cursiva del original).

En la segunda obra importante de este período, *Le Conflit des interprétations* (1969), Ricoeur recopila también otra serie de trabajos escritos durante la década del ‘60, en los que se ocupa de su fenomenología hermenéutica. Si bien en ellos el problema del tiempo aún no constituye una temática central, su brote acontece como motor del entrecruzamiento de sus tradiciones (hermenéutica y estructuralismo). Esto se ve especialmente en uno de los escritos de 1963, titulado *Estructura y hermenéutica* –cuyo título original era *Simbólica y temporalidad*–. Allí Ricoeur se ocupa de la tradición y de la hermenéutica, es decir: “de una cierta manera de vivir, de operar el tiempo: tiempo de transmisión, tiempo de interpretación” (31). Asumiendo los aportes lingüísticos del estructuralismo, analiza cómo ambas temporalidades se apoyan y se pertenecen mutuamente, en tanto la interpretación tiene una historia que es parte de una tradición, y, al mismo tiempo, la tradición necesita de la interpretación para mantenerse viva: “Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva.” (31). Ahora bien, esa mutua pertenencia de las dos temporalidades no es para Ricoeur evidente por lo cual se pregunta: ¿Cómo se inscribe la interpretación en el tiempo de la tradición? ¿Por qué la tradición no vive más que en y por el tiempo de la interpretación? Para comprender esta relación advierte la necesidad de pasar por una tercera temporalidad mediadora, que considera una temporalidad más profunda y oculta, que haría posible el entrecruzamiento de ambas temporalidades, esta es la temporalidad del símbolo como «tiempo mismo del sentido», del «advenimiento de sentido»: “Esta carga temporal haría posible, a la vez, la sedimentación en un depósito y la explicitación en una interpretación; en suma, haría posible la lucha de ambas temporalidades, una que transmite, otra que renueva” (“Le Conflit” 32). Así propone la primacía del tiempo del

símbolo, que da que pensar apelando a la interpretación, por sobre el tiempo del mito, que ya había examinado en la simbólica del mal y que aquí se presenta como no originario. “El mito no agota la constitución semántica de símbolo” (32) sino que ya tiene algún grado de ordenamiento y racionalidad en forma de narratividad que restringe el poder de significación del fondo simbólico; de manera que el mito “debe ser subordinado al símbolo” (“Le Conflit” 32).¹⁸ Los

18 Esta primacía del símbolo sobre el mito media entre otras valorizaciones del mito en relación con el tiempo que hace en textos anteriores y posteriores. Dentro de *Le Conflit des interprétations*, en “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I” (1961), siguiendo el caso del mito adámico en vínculo con el tiempo, Ricœur sostiene que: “este mito tiene dos aspectos. Por un lado, constituye el relato del instante de la caída, tal como acabamos de referirlo; pero es, al mismo tiempo, el relato de la tentación que ocupa una duración, un período de tiempo, y pone en juego múltiples personajes: el dios que prohíbe, el objeto de la tentación, la mujer que es seducida por último, y sobre todo, la serpiente que seduce. El mismo mito que concentra en un hombre, en un acto, en un instante, el acontecimiento de la caída, al mismo tiempo, lo dispersa en varios personajes y varios episodios. El salto cualitativo de la inocencia a la falta es, bajo este segundo aspecto, un pasaje gradual e indiscernible. El mito de la cesura es al mismo tiempo el de la transición” (290). En “Interpretación del mito de la pena” (1967) señala que: “el mito de la pena tiene el privilegio, entre otros, de revelar la ley que yace en el corazón de todos los relatos de instauración, la ley que ancla el tiempo histórico en el tiempo primordial” (350). Siguiendo esta vinculación del relato del mito entre la unidad del instante del tiempo fundante y la diversidad de la dispersión del tiempo histórico, en un artículo titulado: “*Le Mythe*”; publicado en 1971 en la *Encyclopaedia Universalis*, siguiendo el modelo estructuralista (y también metafórico) Ricœur vuelve a explicar esa unidad y diversidad del tiempo al interior del mito: “Es la tarea de la explicación pasar del mito relatado en un tiempo sucesivo a las estructuras permanentes que gobiernan no solo las unidades sucesivas del relato del mito en una versión dada, sino todo el corpus entero constituido por la reunión de las versiones y variantes del mismo mito” (“*Le Mythe*” 242). Bajo esta particular relación interna, al examinar la relación, por así decir, *externa* del mito con el tiempo, Ricœur muestra que: “solo hay mito si el acontecimiento fundacional no tiene lugar en la historia sino en un tiempo anterior a la historia. *In illo tempore*: es esencialmente la relación de nuestro tiempo con este tiempo lo que constituye el mito [...]” (255). El mito como narración de los orígenes tiene valor paradigmático para el tiempo presente porque instituye esa ligazón del tiempo histórico con el tiempo primordial. La secuencia de repetición del mito se funda en esa ligazón que es también donde emerge lo sacro; es decir, “por el relato de los orígenes el hombre emerge del tiempo histórico al tiempo fundamental [...]” (258). Recurriendo a la fórmula de M. Eliade y a los estudios de R. Otto, Ricœur expresa a modo de conclusión de este artículo una pregunta que será el eje de respuesta de *Temps et récit*: “¿no es la primera función del mito instaurar el tiempo histórico?” (275).

símbolos son entonces aquí más radicales, primarios y profundos que el mito por lo cual Ricœur habla incluso de un «tiempo fundador» del símbolo que solo puede ser comprendido a través de un rodeo por las nociones de sincronía y diacronía utilizadas por el estructuralismo de Lévi-Strauss. El modelo de las mutuas relaciones lingüísticas, sincrónica y diacrónica: “nos permite acceder a la comprensión de la historicidad propia de los símbolos” (“Le Conflit” 36). Así el problema del tiempo en el símbolo que, en la historicidad de su sentido, es objeto de la hermenéutica, se convierte en la piedra de apoyo y primer motor para comprender de qué manera la comprensión de la estructura instruye la comprensión de la hermenéutica, dirigida hacia una continuación de las intenciones significantes. En los conceptos lingüísticos de sincronía y diacronía Ricœur muestra como Lévi-Strauss extrae una concepción de conjunto de las relaciones entre estructura y acontecimiento que permite comprender al mito como una estructuración de los restos o residuos de acontecimientos; así la historia mítica que articula ese pasado «fuera del tiempo» sería como una lucha de la estructura (sincronía) contra el acontecimiento (diacronía); en suma, en términos de sus análisis freudianos, una táctica de anulación de lo histórico. En cambio, el símbolo sería –siguiendo el modelo de las tres temporalidades– la historicidad de los acontecimientos fundadores (el tiempo oculto), que permite la historicidad de la interpretación viva que constituye la tradición, y la historicidad de la comprensión que es la historicidad de la hermenéutica. Hermenéutica y tradición quedarían entonces mediadas por la temporalidad del símbolo y determinadas según prime la diacronía sobre la sincronía o viceversa (es decir, la estructura del mito sobre la hermenéutica símbolo). Por su excedencia de sentido: “el tiempo oculto de los símbolos puede llevar a la doble historicidad de la tradición –que permite transmitir y sedimentar la interpretación- y la interpretación –que conserva y renueva la tradición-” (“Le Conflit” 51). En síntesis, la clave del tiempo pone de manifiesto que no hay análisis o comprensión estructural sin comprensión hermenéutica o sin *pensar* a partir de símbolos.¹⁹

19 En *Le Conflit des interprétations*, hay otros textos que también refieren –aunque lateralmente– al problema del tiempo. En “Técnica y no técnica de la interpretación” (1934), “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología” (1967-68) y “El arte y la sistemática freudiana” (1968), Ricœur examina y refiere nuevamente a los deseos que *La interpretación de los sueños* define como «indestructibles», «intemporales», y que en el artículo sobre *Lo inconsciente* declara *zeitlos*, es decir «fuera del tiempo». En “El

En su siguiente gran obra, *La métaphore vive* (1975), si bien el tema del tiempo es marginal, el problema de la metáfora será el mayor antecedente de su vinculación posterior con el relato, pues por su valor heurístico muestra la pertinencia del texto literario como fuente de conocimiento válido.²⁰ En ese paso por la metáfora que determina la reelaboración del *mythos* como relato y la relación con la temporalidad, Ricœur se ocupará del tiempo en los verbos, siguiendo los análisis de Aristóteles, y del tiempo del discurso: “el momento mismo en que el discurso se pronuncia; es el presente del discurso; por medio de él, el discurso se califica temporalmente a sí mismo” (“La métaphore” 99). Continuando los análisis de Benveniste afirmará que: “un sistema lingüístico, precisamente por ser sincrónico, sólo tiene, en la sucesividad del tiempo, una existencia virtual” (“La métaphore” 92). Y hará una valorización temporal de la dicotomía saussureana que opone el punto de vista sincrónico al diacrónico y así: “no sólo puso fin a una confusión, al disociar dos relaciones distintas del hecho lingüístico en el tiempo, según la simultaneidad y la sucesión, sino que también acabó, en el plano de los principios de inteligibilidad, con el reinado de la historia, imponiendo una nueva prioridad, la del sistema sobre la evolución” (“La métaphore” 156). No obstante, tratándose aquí del problema de la metáfora que prefigura la refiguración temporal que propondrá en *Temps et récit*, a partir de la cual el tiempo se convertirá ya en una rama fuerte de su fenomenología hermenéutica. La referencia al tiempo más significativa que hace allí es su ejemplo de la metáfora shakesperiana, ante la cual Ricœur dice:

Cuando, por ejemplo, Shakespeare asimila el tiempo a un mendigo, es fiel a la realidad profundamente humana del tiempo. Es, pues, necesario admitir la posibilidad de que la metáfora no se limita a suspender la realidad natural,

acto y el signo según Jean Nabert” (1962) examina la función de la imaginación en Nabert y en la ley de afección de sí por sí mismo que le es propia: “-y que es el tiempo mismo- donde habría que buscar la clave del desdoblamiento que nos ocupó en este artículo, entre la pura producción de actos y su ocultación en los signos. La creación surge como duración, pero es como tiempo que las obras se depositan detrás de la duración, permanecen inertes y se ofrecen a las miradas como objetos para contemplar o esencias a imitar” (221).

20 En otro texto anterior, “La metáfora y el problema central de la hermenéutica” de 1972, Ricœur adelanta la función del enunciado metafórico como modelo del texto en tanto lo presenta como el espacio más genuino de la interpretación.

sino que, al abrir el sentido del lado de lo imaginario, lo abre también del lado de una dimensión de realidad que no coincide con lo que el lenguaje ordinario expresa bajo el nombre de realidad natural. [...] ver al tiempo como un mendigo, supone precisamente saber también que el tiempo no es un mendigo; se infringen las fronteras del sentido, pero no se anulan (“La métaphore” 267-271).

La innovación semántica de esta metáfora radica en que la indigencia del tiempo es la imagen poética de la aporía a la que se enfrenta el pensamiento y que movilizará las obras futuras de Ricoeur hasta llegar, casi inevitablemente, a *Temps et récit*.

II. La internacionalización del tiempo

Prologando su regreso a Francia y ya próximo a la escritura de *Temps et récit*, que lo reposicionaría como hijo pródigo en la vanguardia intelectual francesa, Ricoeur participó en dos obras internacionales por pedido de la UNESCO, dedicadas al tema del tiempo y elaborando, en cada caso, la introducción: en 1975 *Las culturas y el tiempo* y en 1978 *El tiempo y las filosofías*.²¹

En la obra de 1975, Ricoeur comenzaba con la «cuestión embarazosa» de que descubramos en los estratos fundantes de nuestra cultura una polémica o competición originaria con otras culturas, en tanto la historia nos engendró múltiples y diversos. De cara a esa cuestión, examinaba los distintos trabajos

21 Por estos años Ricoeur ofrece también dos conferencias internacionales donde refiere marginalmente al tema del tiempo: 1) “Herméneutique de l’idée de révélation”, dictada en 1976 en la Facultés universitaires Saint-Louis en Bruxelles, y 2) “Logique herméneutique?”, dictada en 1978 en el Institut international de philosophie en París. En esta última, refiere a la derivación de la problemática de las ciencias históricas a partir de la ontología de la historicidad con particular detalle en el «ser-en el tiempo» o «intratemporalidad» (*Innerzeitlichkeit*) heideggeriano, que luego retomará en *Temps et récit I*. En la primera conferencia, refiere con Benveniste, a la enunciación histórica, es decir, a los relatos de acontecimientos pasados que en las relaciones de tiempo en los verbos franceses excluye la intervención de un locutor en el relato.

dedicados a la pluralidad de «culturas» (china, hindú, griega, judía, cristiana e islámica) en perspectiva de la singularidad del «tiempo», y en cuatro niveles de articulación de esa diversidad: 1) La *diversidad gramatical*, donde el lenguaje no solo manifiesta, sino que constituye la variedad de culturas al proporcionar distintas visiones de mundo a través de diferentes léxicos y sintaxis del tiempo, resaltando como todos los autores: “insisten en la adhesión de la concepción del tiempo y la historia a las configuraciones del lenguaje” (“Les cultures” 20). 2) La *diversidad literaria*, es decir, de las distintas «formas de discurso» o modos en que las cosas son dichas en cada cultura, destacando por ejemplo: el rol de la crónica, el himno, la tragedia, la poesía lírica o la epopeya en la génesis de una determinada concepción del tiempo. 3) La *diversidad de acontecimientos de la Palabra* en las culturas judaica, cristiana e islámica, donde el acontecer del discurso divino fundador inaugura: a) En el judaísmo, el nacimiento de la dimensión histórica como una historia única y fecunda con un comienzo del tiempo, el avance de una espera y un final prometido; b) En el cristianismo, el tiempo articulador y ordenador de Cristo como una tensión entre el «ya» y el «todavía no»; c) En el Islam, el sentimiento «vivido» del tiempo en «instantes» e «historias» que surgen de la misma diversidad interna de la cultura islámica (árabe y no árabe). 4) La *diversidad categorial* que se impone frente a la pregunta si, ante tal variedad de concepciones culturales del tiempo y de la historia que no se dejan traducir entre sí, no existe un orden conceptual universal que vuelva insignificantes las distintas maneras de decir. Ricœur sentencia allí que: “El pensamiento humano no ha producido un sistema categorial universal en el cual haya sido inscrita una vivencia temporal e histórica, en sí misma universalizable” (“Les cultures” 31). La filosofía aparece entonces como un modo de pensar universal –distintivo de Occidente– que no solo excluye la diversidad de culturas, sino que, frente al problema del tiempo, manifiesta su limitación interna en tanto un tipo de reflexión consciente temporalizante. Esa limitación se evidencia en la distancia que separa a las concepciones «filosófico-científicas» griegas de la temporalidad de nuestra actual concepción técnica-científica. Ricœur concluye –con lo que esa diferencia ante el problema del tiempo deja entrever– que nosotros estamos hoy tan lejos de las culturas que fueron nuestras raíces (tanto griegas como hebraicas) como de aquellas que siempre nos han sido ajenas. Sin embargo, eso mismo permite acercarnos a unas y a otras bajo la paradoja de la “distancia en la proximidad y la proximidad en la distancia” (“Les cultures” 40); que la revolución científica ha cruzado entre nosotros y *todas* las culturas tradicionales.

En la obra de 1978, titulada *Le temps et les philosophies*, Ricœur elaboró su introducción como reflejo de la conclusión formulada en 1975 entre el singular: «el tiempo» y el plural: «las filosofías», unidos sumativamente por la conjunción copulativa. Anticipaba su comienzo con el planteo (una vez más) de múltiples paradojas en torno a este tema: “Los trece ensayos aquí reunidos tienen el mérito de poner al lector desde el primer momento ante una extraña paradoja” (“Le temps” 11). La paradoja es en realidad doble. Por un lado, la diversidad de los puntos de vista presentados en torno a un mismo tema desde una multiplicidad de horizontes culturales y variedad de competencias e intereses de los distintos autores. Por otro lado, se encuentra la paradoja que Ricœur confiesa más le ha fascinado, la inherente a la filosofía:

¿Cómo es posible, me pregunto, que se puedan dar cita en la misma obra dos tendencias tan opuestas como la de la filosofía analítica, atenta a reducir nuestro hablar sobre el tiempo a un *minimum* conceptual, y la del pensador meditabundo, preocupado por elevar nuestra experiencia del tiempo a un *maximum* espiritual? ¿Cómo es posible, en verdad, que, al hablar del tiempo, unas veces se opte por lo menos y otras por lo más? Y no es que el filósofo analítico y el reflexivo se contradigan. Es, más bien, que no se encuentran (“Le temps” 11).

Conociendo en primera persona la vivencia del desencuentro y lejos de querer resolver las paradojas, el Ricœur filósofo propone lo contrario:

Estas páginas de introducción no tienen otra pretensión que ayudar al lector a reflexionar sobre esta paradoja y a comprender la necesidad de la misma. A mi entender, esta necesidad reposa sobre el carácter fundamental de nuestra experiencia del tiempo. Es decir; que jamás es vivida directamente; que no consiste nunca en una vivencia inmediata y muda, sino que se halla articulada siempre por sistemas simbólicos de graduación variable (“Le temps” 11).

Así Ricœur recorre los puntos y contrapuntos entre las distintas exposiciones, y más allá de considerar la posibilidad de una reflexión pre-simbólica del tiempo, afirma que el carácter opaco de su experiencia implica que: “no puede ser expresada más que por sistemas simbólicos, cuya articulación cultural es ineludiblemente múltiple, divergente, contradictoria, si se quiere” (“Le temps” 13). Por la necesaria mediación simbólica, verbal o no verbal, aparece pre-

delineado entonces el paradójico vínculo entre tiempo y relato del que más tarde se ocupará en *Temps et récit*:

En lo que concierne más directamente a la experiencia del tiempo, no se podría poner en duda que toda cultura sólo puede relacionarse con su propia temporalidad a través de la mediación de una actividad fundamental que se puede llamar narrativa, la cual tiene como expresión, a nivel de lenguaje, la inmensa variedad de relatos, es decir, de discursos de forma narrativa. Ya se trate de mitos que cuentan cómo han comenzado las cosas, de relatos maravillosos que alimentan leyendas y cuentos populares, de grandes epopeyas o tragedias que relatan los hechos de los héroes, superiores en fuerza y en inteligencia al común de los mortales; ya se trate de crónicas, de anales, de “historias” en proceso de evolución hacia la “historia” con pretensión científica, es decir, de relatos cuyos héroes son nuestros semejantes; ya se trate de relatos ficticios, pero con colaboración acentuadamente mimética, cuyo resultante es la novela naturalista moderna; todas estas modalidades de género narrativo demuestran que el hombre sólo toma conciencia de esto que nosotros llamamos precisamente las propiedades temporales o las potencialidades del desarrollo natural, interpretándolas por vía narrativa (“Le temps” 16).

La formulación del programa filosófico de Ricœur frente al problema del tiempo es cada vez más clara. Hay una imposibilidad de experimentar un tiempo homogéneo; o más bien un tiempo universal solo podría ser un tiempo no interpretado, no simbolizado, pero para nosotros: “esa aprehensión del tiempo es imposible. La única universalidad del tiempo que se puede concebir es la abertura de cada una de las culturas a todas las demás [...]” (“Le temps” 18). Desde la asunción de esta aporía Ricœur eleva el valor del relato y reasume, al final de su introducción, la paradoja del tiempo con la que comienza, formulando la pregunta agustiniana que retomará en su gran obra *Temps et récit*:

El tiempo es una experiencia que el pensamiento intenta romper sin cesar. Lo que el pensamiento no puede pensar porque la imaginación no halla límite alguno, es el principio y el fin. Y el pensamiento tanto menos podrá pensar esta impensable barrera cuanto más practique un ascetismo que les es propio, frente al del mito y de la epopeya, el ascetismo del concepto. Por ello asume

la interpretación angustiosa de Agustín: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé” (“Le temps” 28).

Se trata de una paradoja, la del relato sobre el tiempo que es el reverso de todas las paradojas anteriores, por eso poco después, en otro trabajo de 1980, titulado “La fonction narrative et l’expérience humaine du temps”, enunciará su objetivo e hipótesis central:

Mi objetivo en este ensayo consiste en relacionar dos problemas que generalmente permanecen separados: la función narrativa y la experiencia del tiempo. [...] Mi primera hipótesis de trabajo es que narrativa y temporalidad están estrechamente ligadas, tan estrechamente como pueden estarlo, según Wittgenstein, un juego de lenguaje y una forma de vida. Considero la temporalidad como la estructura de la existencia –digamos la forma de vida– que llega al lenguaje en la narratividad, y la narratividad como la estructura del lenguaje – digamos el juego del lenguaje– que tiene como referente último la temporalidad. La relación es pues recíproca. Un corolario importante de esta hipótesis de trabajo es que la diferencia evidente entre historia verdadera y relato de ficción no es irreductible y que la función narrativa encuentra precisamente su unidad fundamental en poder articular de manera diferente, hay que reconocerlo, la misma temporalidad profunda de la existencia. Para mostrar esta reciprocidad entre narrativa y temporalidad, conduciré este estudio por cada una de sus etapas como un análisis de doble presentación. A cada característica de narratividad, desprendida tan pronto de una reflexión sobre la historia como por una reflexión sobre el relato de ficción corresponderá una característica de temporalidad liberada por el análisis existencial del tiempo (420-421).²²

22 Ricœur retoma aquí, una vez más, los análisis de Heidegger sobre la «temporalidad» (*Zeitlichkeit*) asumiendo su crítica respecto a que la representación vulgar del tiempo como sucesión lineal de puros instantes o «ahora abstractos» oculta su verdadera constitución que a la especulación filosófica solo puede aparecer de forma aporética cuando, por ejemplo, se intenta elaborar una relación dialéctica entre pasado, presente y futuro, o entre la parte y el todo temporal. Así recorre la distinción heideggeriana de niveles de tiempo, vinculándola, críticamente, con distintas formas narrativas: trama e intratemporalidad (*Innerzeitlichkeit*); repetición e historicidad (*Geschichtlichkeit*).

Con este proyecto filosófico durante 1981 pronunció una conferencia a un grupo de investigación sobre filosofía del lenguaje en Grenoble titulada: “Entre temps et récit: concorde/discorde.” Allí nuevamente insistió como presuposición fundamental que: “el carácter temporal de la experiencia humana es lo que está en juego específicamente en las pretensiones referenciales de toda obra narrativa [...] En otros términos, el tiempo deviene tiempo humano en la medida en que es articulado de modo narrativo, y los relatos adquieren sentido al convertirse en las condiciones de la existencia temporal” (4). Esa circularidad hermenéutica entre el acto de narrar y la experiencia del tiempo estructurará los tres tomos de *Temps et récit*, donde desarrollará en profundidad la tesis que aquí adelanta sobre una «solución poética» a la paradoja especulativa del tiempo, bajo el supuesto de que solo la poética del relato es la que podría «responder» a la aporética de la temporalidad (cf. Bochet 519-549).

III. El suceso de *Temps et récit*

Frente a la finitud del pensamiento en su intento incesante de ruptura con el martillo del concepto y a la infinitud creativa de la imaginación con sus símbolos y textos, la aparición de *Temps et récit* parece haber devenido inexorable con un destino necesariamente poético: una obra en tres tomos, publicada a lo largo de tres años sucesivos (1983, 1984 y 1985), coincidente con su regreso del extranjero. En y a partir de ella, el problema del tiempo no solo se consume y expande de forma exponencial en cantidad de nuevos artículos y obras, sino que se diversifica en una infinidad de temáticas que reavivan la diversidad de intereses con la que Ricœur había comenzado a pensar en su juventud.²³

23 Solo en la década del '80, sobre el tiempo y la historia Ricœur escribe: “L’histoire comme récit et comme pratique” (1981); “L’histoire commune des hommes: la question du sens de l’histoire” (1983); “La vie: un récit en quête de narrateur” (1986), “L’identité narrative” (1986) y “Le récit: sa place en psychanalyse” (1988); “Le temps raconté” (1984), un proyecto de conclusión del volumen III de *Temps et Récit* que iba a aparecer el año siguiente; “Temps biblique” (1985), “Il tempo, el sacro, el racconto” (1987), “Les apories du temps” (1987). A eso se suma una infinidad de otras temáticas diversas que expanden su pensamiento.

La repercusión (*retentissement*) de esta obra rejuvenecedora generó numerosas resonancias –incluso fuera del ámbito filosófico–,²⁴ y en 1986 lo llevó a publicar una recopilación de sus trabajos bajo el título *Du texte à l'action*, en los cuales volvió a ocuparse del tiempo en relación al problema de la iniciativa.²⁵ A partir de ese momento su fama fue tal que ese mismo año Marcel Neusch dijo de él algo que valdría hasta su muerte: “En el transcurso de estos cuarenta años, nada importante se ha escrito en filosofía sin que Ricœur involucre su voz en ello” (Neusch “Ricœur” 3).

Temps et récit fue una obra que no solo lo trajo de regreso a su patria natal e intelectual, sino que refiguró el relato de su propia historia atencional, filosófica y personal. Sin duda, semejante operatividad conlleva una dificultad inherente a la hora de tener que resumir aquí el contenido de tal obra monumental. No obstante, asumimos esa tarea de refiguración señalando dos elementos: 1) *Temps et récit* debió continuar la gran obra anterior, *La métaphore vive* (1975), por ejemplo, cuando en ella Ricœur examinaba, en el marco de la retórica y la poética de Aristóteles, el tiempo en su relación con el lenguaje (la diferencia entre el nombre, «sin tiempo», y el verbo, «con tiempo» [21 y ss.]),²⁶ pero también cuando sostiene que, al igual que el relato: “la referencia quebrada de la metáfora aporta a la refiguración del tiempo por la historia” (“Temps 3” 270).²⁷ 2) Se trata de una obra que también debió echar raíces profundas en

24 Por ejemplo se genera inmediatamente el debate con J. Greisch y otros (1984), aparecido en “Débat autor du livre de Paul Ricœur ‘Temps et récit’ [vol. I, Paris, 1983]”, y al año siguiente “Table ronde. Round Table. Temps et récit, volume I. [réponse de Paul Ricœur aux exposés de D. Carr, de D. Taylor et H. White]”.

25 Para un vínculo entre el tiempo (y sus aporías) con la iniciativa y la acción creadora remito al libro de Begué, *Paul Ricœur. La poética del sí-mismo* (101-108).

26 Por ejemplo, el problema del verbo y del tiempo aparece en el trabajo “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología” (1967-68) al señalar que: “Por una parte, tenemos la estructura de las relaciones existe tiempos característica de cada lengua. Por otra parte, tenemos la enunciación del tiempo en una instancia de lenguaje, en una frase que, como tal, temporaliza globalmente su enunciado. Esta enunciación se designa a sí misma por el tiempo presente y, por ese medio, pone en perspectiva los demás tiempos” (252).

27 Sobre la cercanía entre *La métaphore vive* y *Temps et récit*, remito al señalamiento de Dosse respecto a que ambas obras comparten ser: “una de sus fuentes en la doble respuesta-réplica que opone al estructuralismo” (512).

obras más antiguas: los análisis del tiempo en las *Confesiones* de Agustín y del *mythos* en la *Poética* de Aristóteles –también del tiempo en su *Física*–; obras y temas vinculados por el entrecruzamiento fenomenológico-hermenéutico, doble y circular, entre tiempo y relato. Recordemos la hipótesis que se venía preparando: por un lado, la experiencia del tiempo sería muda, confusa, inarticulada si ella no estuviera elevada al lenguaje por el relato; por otro lado, el relato vendría a refigurar nuestra experiencia del tiempo, a reestructurarla, como si fuera su «guardián».

Bajo esta intención programática, ensayamos a continuación un breve resumen de los tres tomos de esta obra en su estructura trinitaria. El primero describe, en su primera parte, (1) el planteamiento epistemológico de esa circularidad hermenéutica, analiza (2) las aporías de la experiencia del tiempo en Agustín y (3) el concepto de *mythos* como «puesta en intriga» en Aristóteles. De los análisis agustinianos, a Ricœur le interesa su insistencia sobre el conflicto irresoluble entre la distención (*distentio*) del alma y la unidad del proyecto (*intentio*). La concordia y discordia representan ese conflicto profundo que es constitutivo de la estructura del tiempo y que para los griegos ya era un enigma; uno que los escépticos resumían sentenciando la inexistencia del tiempo en tanto el futuro todavía no es, el pasado ya no es, y el presente no permanece. La respuesta de Agustín fue que si bien el futuro no existe, tenemos un *preanuntio* suyo en el presente y si bien el pasado ya no existe, tenemos una *affectio* que permanece como huella. Sin embargo, esta solución de un triple presente (presente del futuro, presente del pasado y presente del presente) tiene un precio a pagar y es, según Ricœur –al igual que hemos visto en Husserl–, la disolución de la unidad del tiempo. En la reflexión sobre el tiempo surge nuevamente la aporía al querer derivar del tiempo fenomenológico (*distentio animi*) la extensión recibida en su unidad del tiempo físico y cosmológico.

Cabe aclarar que en lo que respecta al tiempo, Ricœur encuentra una estructura conflictiva parecida pero, de alguna manera, inversa en Aristóteles. Mientras Agustín parte de la experiencia temporal interna de la *distentio* como movimiento teleológico del alma hacia la eternidad de Dios, Aristóteles, en el libro IV de su *Física*, parte del movimiento físico para mostrar que hay cambio y, por lo tanto, hay tiempo, pero como en su arqueología recurre a su vez al alma como principio motor para explicar el movimiento físico, en esa circularidad, según Ricœur, permanece la dificultad de pensar juntos los dos aspectos del tiempo: su realidad física cosmológica y su realidad psíquica fenomenológica.

La permanencia de esta aporía suscita el movimiento del pensamiento ricœuriano que encuentra en Aristóteles una segunda estructura conflictiva inversa. En su *Poética*, el Estagirita parte de la estructura organizada del *mythos* –la trama o intriga del relato–, que confiere una unidad (*intentio*) a la historia narrada, pero una unidad siempre amenazada por sus aventuras y peripecias inesperadas (*distentio*). De tal modo que, así como el tiempo aparece como una discordancia concordante en Agustín, el relato aparece como una concordancia discordante en Aristóteles. La propuesta de Ricœur se injerta en este entrecruzamiento. Como ya adelantábamos, la poética del relato es la posibilidad de una respuesta creativa a la aporía especulativa del tiempo. Tomando como punto de partida el concepto de *mythos* aristotélico Ricœur elabora entonces su teoría de la triple mimesis como momentos de todo relato: la *mimesis I* como precomprensión o prefiguración del mundo en el obrar humano, la *mimesis II* como configuración mediadora y representativa de una acción en una obra que tiene carácter de totalidad, y la *mimesis III* como refiguración del tiempo a través de la lectura en la que la obra me habla de mí mismo. A través de esta triple mimesis el relato ofrece la posibilidad de poner en juego la fuerza creadora del hombre, reuniendo una multiplicidad de eventos en una sola historia, es decir, realiza una síntesis o estructuración del tiempo en una historia con sentido: “Por lo tanto, seguimos el destino de un tiempo prefigurado a un tiempo refigurado por la mediación de un tiempo configurado” (“Temps 1” 87).

En la segunda parte del primer volumen Ricœur se ocupa de las dos formas fundamentales del discurso narrativo: la historia y el relato de ficción. En el relato histórico, examina (1) el «eclipse» del acontecimiento en la historiografía francesa y el de la comprensión del modelo nomológico-deductivo en la filosofía analítica, que forman en conjunto «el eclipse del relato». Luego (2) desarrolla sus alegatos a favor del relato, recorriendo autores como Dray, Henrik von Wright y Danto; para explicar, finalmente, bajo la operatividad de todas esas tradiciones antecedentes, (3) su concepción sobre la naturaleza del discurso histórico donde, entre la historiografía y la competencia narrativa, se establece un triple vínculo de derivación indirecta: (3.1) la imputación causal singular; (3.2) las entidades de primer orden en la historiografía; (3.3) el tiempo de la historia y el destino del acontecimiento.

El segundo volumen anuncia así la extraña cualidad de «configurarse» como tercera parte, considerando los tres tomos como una unidad total del relato-obra. Allí Ricœur se dedica a examinar la configuración del tiempo en el relato de ficción. Se trata, a la mitad de la obra, de un «poner a prueba» (épreuve) la teoría narrativa, no ya en el relato histórico, sino en obras ficcionales vinculadas, no casualmente, a la experiencia del tiempo: *Mrs Dalloway* de V. Woolf; *Der Zauberberg* de T. Mann; *A la recherche du temps perdu* de M. Proust.

El tercer volumen, configurado como «cuarta parte», titulado *Les temps raconté*, es el más importante para nuestro problema y es el único que está dividido en dos secciones, dedicadas precisamente a (I) la aporética de la temporalidad y (II) la poética del relato (historia, ficción, tiempo). En la primera Ricœur examina el concepto del tiempo, haciendo un contraste que ya hemos descrito: Aristóteles con Agustín, Kant con Husserl y finalmente con Heidegger para determinar el estatuto filosófico de la «refiguración» que aporta el relato mediando entre el tiempo del alma y el tiempo del mundo, el tiempo fenomenológico y el tiempo común, a través de ese tiempo narrado. En la segunda, pone a prueba esta hipótesis que era el punto de partida de la obra total: entre historiografía y narración se da “una referencia cruzada” (“Temps 3” 147; cf. “Temps 1” 124); el relato histórico toma de la narración los modelos de relatar y explicar la continuidad, y el relato de ficción toma de la narración histórica la pretensión de verdad.

Imaginando, creativamente, la unidad total de estos tres tomos como obra, en una figura circular, lo que Ricœur anuncia en el comienzo se repite refiguradamente como conclusión en el final. En el tomo I afirmaba que: “el tiempo deviene tiempo humano en la medida en que él se articula de manera narrativa; de regreso (*en retour*) el relato es significativo en la medida en que él designa los rasgos de la experiencia temporal” (“Temps 1” 17). En el tomo III, dirá que:

Para concluir, aquí 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 entrecruzamiento, 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 (“Temps 3” 279).²⁸

Aparece al final, lo que queda «por fuera» de la figura de la obra –la aporía que la continúa– la figura del tiempo intermediario que es el «tiempo calendario» como una «institución social» que reúne el tiempo de los hombres y el tiempo cosmológico. Un tiempo axial que conjunta el presente viviente del tiempo fenomenológico y el instante del tiempo físico, donde el fenómeno de la datación se convierte en una operación intelectual destacable, no solo para los historiadores, sino para todo hombre que narra. Aquí el tiempo de ficción o mítico aparece, no como contrario al calendario, sino como las necesarias exploraciones de todos los aspectos no lineales y no cronológicos del tiempo. De este modo aquel: “tiempo humano se constituye en la intersección del tiempo histórico, sometido a las exigencias cosmológicas del calendario, y del tiempo de ficción (epopeya, drama, novela, etc.), abierto a variaciones imaginativas ilimitadas. [...] Conocer, decía entonces, consiste en interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción” (“L’identité narrative” 341). A partir de estas posibilidades de *inscripción* biográfica, se dispararán las proyecciones productivas de las aporías ricœurianas hacia la constitución de la identidad narrativa con la que corona *Temps et récit* y que se prolongarán en obras posteriores como *Soi-même comme un autre* (1990).

Continuaciones conclusivas

Desde sus primeros escritos hasta *Temps et récit*, el problema del tiempo devino en Ricœur cada vez más aporético, es decir, creció motorizando su pensamiento, temporalizando su filosofía y refigurando su propia historia. A través del diálogo

28 Entonces Ricœur hace el *cierre* de esta figura total de la obra. Y lo hace de forma anticipada en una nota al pie, donde *adelanta* que el *final* no es más que la continuidad de la aporía: “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” (“Temps 3” 279).

con toda la tradición histórico-filosófica operante en él, floreció esa «réplica poética» de la época de su injerto hermenéutico; réplica que consistió menos en una «solución» de las aporías, y más en un «hacerlas trabajar» para volverlas productivas. Si se quisiera resumir en bloque toda esta historia de incomodidad motivadora, es posible recurrir a una síntesis impactante que Ricœur mismo ensaya sobre el problema del tiempo algunos años después de *Temps et récit*:

La continuidad del tiempo, que había incomodado a San Agustín con la *distentio animi*, la continuidad que había incomodado a Husserl con la idea de flujo único, de *Ich-Storm*, y sobre todo la dificultad, en Heidegger, de derivar el tiempo histórico y el tiempo mundano del tiempo mortal, todas estas dificultades encuentran si no una solución, al menos una *réplica* en la actividad del relato, en tanto que un acto de reunión (*rassemblement*) de acontecimientos en una única historia (“Les apories” 134).

Es cierto que con posterioridad a *Temps et récit*, Ricœur llegó a ratificar, corregir y ampliar muchos de sus planteos sobre el tiempo y la historia. Y, como anticipábamos, abrió a problemáticas novedosas, ausentes o apenas insinuadas en su obra de 1983-85; temas que había quedado “por fuera de” su propia conciencia temporalizante como la memoria, el olvido y el testimonio. Precisamente su libro *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, publicado en el año 2000, a la edad de 87 años, aparece como el producto de un florecimiento (o avance por profundización) de su filosofía “consagrada” (Dosse, “Paul Ricœur” 549-629). Es por ello que a modo de conclusión cabe señalar lo que el propio Ricœur advierte sobre el tiempo en la presentación general de este libro como una «confesión privada» –hecha pública al modo de Agustín en una obra–:

Preocupación privada: por no hablar de la mirada dirigida ahora a una larga vida –*Después de haber reflexionado largamente*–, se trata en este caso del retorno a una laguna en la problemática de *Temps et récit* y en *Soi-même comme un autre*; en estas obras, la experiencia temporal y la operación narrativa son cotejadas de modo directo y activo, a costa de un estancamiento respecto de la memoria y, peor aún, respecto del olvido, niveles intermedios entre tiempo y relato (“La mémoire” I, cursiva del original).²⁹

²⁹ Respecto a la *historia*, ya en una exposición de 1997 titulada “Passé, mémoire et oubli” y en su artículo “La marque du passé” (1998), Ricœur limita el modelo ontológico

En búsqueda de una memoria justa –incluso de su propia obra total– el tiempo vuelve a practicar su injerto en la historia como fuente originaria continuamente operante y: “prolonga así una conversación ininterrumpida” (“La memoire” I)³⁰ en la que Ricœur mismo da testimonio de la fidelidad de la duración.

En esta confesión, con la que siguió profundizando las aporías y dando continuidad a su pensamiento, abandonamos el presente recorrido que ha intentado trabajar sobre la unidad funcional entre tiempo y relato, transitando el tema de la temporalidad, desde su génesis hasta su obra culmine, que es también hasta donde el tiempo de nuestra narración lo ha hecho posible. A causa de los límites de lo dicho, las palabras escritas aquí tal vez hayan sucedido lejos de mi conciencia temporalizante y hablante, y sigan estándolo aún ahora a causa de la infinitud indecible y destemporalizante del lenguaje. Por eso un mal hermeneuta es el que cree que puede o debe quedarse con la última palabra. Con esta convicción finalizamos nuestra propia narración, reconociendo que, al final, la finitud del tiempo nos obligará a retirarnos de un diálogo inacabado que siempre permanecerá en curso. 

Lista de referencias

- Abel, Olivier y Porée Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses Édition, 2007.
- Álvarez Gutiérrez, Rodrigo OSB. “La recepción del pensamiento agustiniano sobre el tiempo en *Temps et récit* de Paul Ricœur”. *Teología y vida*, 54.3 (2013): 441-460.
- Begué, Marie-France. *Paul Ricœur. La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2002.

y epistemológico, desarrollado en *Temps et récit*, rompiendo con la relación causal entre huella y pasado, a la que considera todavía demasiado afín con la concepción tradicional de historia. En su lugar, propone reelaborar su concepción apoyándose en el concepto de testimonio. Respecto al *tiempo*, en 2003, Ricœur continuará pensando el problema del tiempo, por ejemplo en relación al no-pensar el tiempo en la cultura china (cf. “Notes sur *Du ‘Temps’*. *Éléments d’une philosophie du vivre* [por F. Julien]”).

30 Corregimos aquí la traducción castellana que dice «interrumpido» donde debería ser «ininterrumpido» (*ininterrompu*) (“La memoria” 13).

- Béguin, Albert. "Les événements et la foi". *Esprit* 190.5 (mayo 1952): 861-863.
- Bégout, Bruce. "L'héritier hérétique". *Esprit* (Mars-Avril 2006): 195-209.
- Bochet, Isabelle. "Variations contemporaines sur le thème augustinien: l'énigme du temps". *Les cahiers d'histoire de la philosophie: saint Augustin saint Augustin*. Paris: Éditions du Cerf, 2009. 519-549.
- Cragolini, Mónica "Paul Ricœur, una filosofía del diálogo". *La Nación*. Buenos Aires. Argentina. 29/05/2005: sección 6.
- Diez, Francisco. "Fenomenología de las pasiones y las variaciones imaginativas de la inocencia en Paul Ricœur". *TÁBANO. Revista de filosofía* 12 (2016): 13-46.
- Dosse, François. *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: FCE, 2013.
- Greisch, Jean. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- Liotard, Jean-François. *La Confesión de Agustín*. Buenos Aires: Losada, 2002.
- Neusch, Marcel. "Ricœur, la passion de comprendre". *La Croix*. Paris. Francia. 21/11/1986.
- Ricœur, Paul. "L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques" (1939). *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences* 3. Paris: Le Seuil, 2013. 51-93.
- . "L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique" (1960). *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences* 3. Paris: Le Seuil, 2013. 21-47.
- . "Le Mythe" (1971). *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences* 3. Paris: Le Seuil, 2013. 237-276.
- . "Husserl et le sens de l'histoire" (1949). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1998.
- . *Philosophie de la Volonté, Le Volontaire et l'Involontaire*. Tomo I. Paris: Aubier-Montaigne, 1950.
- . "Le temps de Jean-Baptiste et le temps de Galilée". *Esprit* 190.5 (mayo 1952): 864-865.
- . *Histoire et Vérité* (1955). Paris: Le Seuil, Edición de Kindle, 2014.
- . *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité: I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.
- . "Lettre a Jeanne Hersch". Citado por Hersch en: "Temps, tragique et liberté". *Bulletin de la Société française de philosophie* 55.3 (1961): 120-159.
- . *De l'interprétation – Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- . *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Le Seuil, 1969.
- . *La métaphore vive*. Paris: Le Seuil, 1975.
- . "Introduction". *Les cultures et le temps*. Études préparées par l'Unesco. Paris: Presses-Payot (1975): 19-41.
- . "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl..." (1975). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986. 39-73.
- . "L'initiative". *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986. 261-277.

- . "Introduction". *Le temps et les philosophies*. Paris: Presses-Payot, 1978. 11-29.
 - . "La fonction narrative et l'expérience humaine du temps". *Archivio di Filosofia* 50.1 (1980): 420-421.
 - . "L'originnaire et la question-en-retour dans le krisis de Husserl". *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Ed. F. Laruelle. Paris: J.-M. Place, 1980. 167-177.
 - . "Entre temps et récit: concorde/discorde". *Recherches sur la philosophie et le langage*. Paris: Vrin, 1982. 3-14.
 - . *Temps et récit*. Tomo 1. Paris: Le Seuil, 1983.
 - . *Temps et récit*. Tomo 3. Paris: Le Seuil, 1985.
 - . "L'identité narrative". *La narration. Quand le récit devient communication*. Eds. Bühler P., Habermacher J.F. Geneve: Labor, 1988. 287-300.
 - . "Les apories du temps". *Il conflitto delle Ermeneutiche (Dialogo di Filosofia). Testi del colloquio su Il conflitto delle Ermeneutiche* (1987). Ed. A. Molinaro. Roma: Herder-Università Lateranense, 1989.
 - . "Passé, mémoire et oublié". *Histoire et mémoire*. Grenoble: Centre Régional de Documentation Pédagogique de l'Académie de Grenoble, 1998. 29-45.
 - . "La marque du passé". *Revue de métaphysique et de morale* (Mémoire, histoire) 1 (janvier-mars 1998): 8-31.
 - . "Narratividad, fenomenología y hermenéutica". *Anàlisi* 25 (2000): 189-207.
 - . *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Le Seuil, 2000.
 - . *La memoria, la historia, el olvido*. México: FCE, 2004.
 - . "Notes sur *Du 'Temps'*. Éléments d'une philosophie du vivre [pour F. Julien]"; *Dépayser la pensée*. Dialogues hétérotopiques avec F. Julien sur son usage philosophique de de la Chine. Paris: Le Seuil, 2003. 211-223.
- Rizo-Patrón, Rosemary. "Paul Ricoeur, lector de Husserl: en las fronteras de la fenomenología". 4 feb. 2012 <<http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1666.pdf>>.
- Salinas Leal, Héctor. "Paul Ricoeur lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de La Crisis". *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. 2. Lima y Bogotá: Ediciones San Pablo, 2005. 293-308.