

PAUL RICOEUR: LA
HERMENÉUTICA COMO
ESPERANZA CRÍTICA
José María Melero Martínez

«Quien ha pensado lo más hondo ama lo más vivo»
(Hölderlin)

PAUL Ricoeur nació en 1913 en Valence (Dhôme), ha sido profesor de la Universidad de Estrasburgo. Actualmente es Rector de la Universidad París IV (Sorbona) y director de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Influenciado por la *fenomenología* de Husserl y sobre todo por Scheller, Heidegger, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty, su filosofía surge como un diálogo crítico con los mencionados filósofos. Su encuentro con el pensamiento de Gabriel Marcel y su relación íntima con el grupo personalista de *Esprit* dirigido por Emmanuel Mounier influyen en su pensamiento.

Característica principal del pensamiento de Ricoeur es su actitud «afirmativa» frente al «negativismo» de algunos filósofos existencialistas; tal actitud profundiza en la afirmación y reconciliación del hombre entero ¿con su mundo, con el fin de superar el estadio en que la unidad rota, el estadio del «mundo roto» en expresión de Marcel?

En lo referente a la voluntad (decisión, acción, consentimiento) es fundamental la relación entre la conciencia y el cuerpo, lo que le lleva a una fenomenología del cuerpo y a un análisis de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo.

Se ocupó así mismo de la voluntad y del problema del mal. En lo que respecta al mal Ricoeur ha retomado la cuestión de la voluntad, pero en su relación con la «falta» y por eso ha analizado al hombre como «ser falible» que lo avoca al «error», «mancha», «pecado», «culpabilidad» y a tratar de arraigar estas dimensiones en el hecho fundamental del «siervo albedrío», la explicación de este hecho es usualmente mítica, por eso examina los diversos mitos (creación, Dios malvado, caída, alma desterrada) íntimamente ligados entre sí dentro de su estructura «circular».

En un segundo momento ha desarrollado un pensamiento fuertemente inclinado hacia la *hermenéutica*, siguiendo a Heidegger y a Gadamer y ha explorado la condición ontológica de la *comprensión*. Contra la pretensión husserliana de una intuición básica, Ricoeur ha insistido en la mediación de la interpretación. Esta no es simplemente exégesis de textos, es la comprensión de la existencia en la forma casi dialéctica de la «pertenencia» y la «distancia». Se trata de recobrar, mediante interpretación el mundo mismo, el cual queda entonces descubierto.

La hermenéutica va, más allá de la fenomenología. Pero al mismo tiempo la fenomenología se funda en una actitud hermenéutica, de modo que se puede hablar de «fenomenología hermenéutica». La fenomenología abre el camino hacia el «sentido» que la hermenéutica conquista mediante la pertenencia y la distancia. Por integrar la experiencia histórica, la hermenéutica no solamente hace posible la comprensión del sujeto del mundo, sino también la llamada «crítica de las ideologías». El debate entre la hermenéutica de Gadamer y la crítica de las ideologías de Habermas, es vista por Ricoeur como una reflexión crítica y dialéctica en el interior mismo de la fenomenología hermenéutica.

«La filosofía antropológica de Ricoeur se funda en la idea de que el hombre es constitucionalmente frágil, realidad característica del ser humano. Esta idea consiste en cierto desplazamiento o desproporción del hombre consigo mismo. Y esto ocurre cuando se compara con el ser soberano. Es entonces cuando se ve con infinidad de fallos. Si Dios se caracteriza por la coherencia consigo mismo, el hombre se distingue por la incoherencia»⁽¹⁾; *labilidad* esencial para entender la antropología del autor, que empieza haciendo una síntesis trascendental: finitud, receptividad, libre modalidad, «aquí», la angustia como posibilidad. Una antropología que no se puede quedar al margen de la misma tarea interpretativa y sus conflictos⁽²⁾.

-
- (1) CUENCA MOLINA, A.: *Dialéctica, Mito y Lenguaje. Perspectiva antropológica-ética de P. Ricoeur*, Barcelona, 1990 (PPU), pp. 41-42. Otra bibliografía puede encontrarse entre los siguientes autores: MASIA CLAVEL, J.: «Deseo, tiempo y narración en la filosofía de P. Ricoeur como hermenéutica de la esperanza crítica» en: *Miscelánea Comillas*, 92 (1989), pp. 371-389; BOUZON, S.: «Paul Ricoeur. Temps et récit. Une intrigue philosophique» en: *Revue de Théologie et Philosophie*, 119 (1987), pp. 341-367; CUENCA MOLINA, A.: «Rasgos antropológico-éticos en el pensamiento de P. Ricoeur» en: *Anales de Filosofía (Universidad de Murcia)*, 1 (1983), pp. 225-240; CABRERA SÁNCHEZ, C.: «La ética y la constitución de la subjetividad en los escritos recientes de P. Ricoeur» en: «Almogaren» 10 (1992), pp. 11-14; PAREYDT, L.: «P. Ricoeur. L'avenir de la memoire» en: *Etudes*, 378 (1993), p. 321-230; CLARK, S. H.; *Paul Ricoeur*, London, 1990. MASIA CLAVEL J.: «Pérdida y recuperación del sujeto, II» en: *Memoria Instituto Fe y Secularidad* curso 92/93, pp. 43-49.
- (2) CUENCA MOLINA, A.: *Dialéctica, Mito y Lenguaje. Perspectiva antropológico-ética de P. Ricoeur*, pp. 85-87.

Lo que este sencillo trabajo pretende es poner de manifiesto, a) que hay que entender *Tiempo y Narración* en íntima relación con la temática de la *voluntad* del primer Ricoeur, b) que la *actitud hermenéutica* es la clave para comprenderle, c) que la *hermenéutica de la esperanza crítica* constituye una aportación metodológica al estudio filosófico del «fenómeno religioso»⁽³⁾.

El pensamiento de Ricoeur evoluciona desde la «narración del deseo» que es la preocupación de sus primeras obras, al «deseo de narrar» tema de las obras de madurez. De la hermenéutica de los símbolos como narraciones del deseo, ha pasado a la hermenéutica de los textos en los cuales cristaliza este deseo de narrar. La temática religiosa constituye aquí su preocupación fundamental⁽⁴⁾.

Este recorrido intelectual lo podemos reconstruir a través de sus obras:

A) El deseo de narrar

- 1) Entre el mal y la esperanza: la hermenéutica de símbolos. Obra fundamental de *Lo voluntario y lo involuntario* (1959) y *Finitud y culpabilidad* (1969).
- 2) Entre la sospecha y la reminiscencia: el conflicto de las interpretaciones. Obras representativas: *Sobre Freud* (1965) y *El conflicto de las interpretaciones* (1969).

B) De la complejidad del deseo a la polisemia de la narración

Entre la explicación y la comprensión: el círculo hermenéutico, citaremos «Qué es un texto? Explicar y comprender» en: BUBBER, R., (ed.) *Hermeneutik und Dialektik* (1979) ¿qué es comprender? ¿qué es un texto? ¿cómo se comprende? son algunas de las preguntas esenciales⁽⁵⁾.

(3) PINTOR RAMOS, A.: «Símbolo, hermenéutica y reflexión en P. Ricoeur» en: *Ciudad de Dios*, 185 (1972), pp. 95-123.

(4) MASIA CLAVEL, J.: «Deseo, tiempo y narración en la filosofía de P. Ricoeur como hermenéutica de la esperanza crítica», p. 372.

(5) SHOUWEY, J.: «Herméutique: Ontologie ou Méthodologie? Quelques questions a propos du livre de Paul Ricoeur. "Du texte a l'action"» en: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120 (1988), pp. 75-87.

C) La narración del deseo

La metáfora viva (1975); entre el texto y el sujeto: hermenéutica de la temporalidad *Tiempo y Narración* (1983-1985).

CLAVES DEL PENSAMIENTO DE P. RICOEUR

- 1) *Entre el mal y la esperanza*. El problema del mal mediante el rodeo del mundo de los símbolos. Un «cogito» concreto, herido y vulnerable. *El problema lábil (falible) y la Simbólica del mal* remiten una a otra. Se reconcilian mito y filosofía⁽⁶⁾.
- 2) *Entre la sospecha y la reminiscencia*. Estamos en la hermenéutica de la sospecha, ¿quién soy yo? es la «arqueología del sujeto», quien voy a ser y quien quiero ser. La interpretación de la cultura que «entre en conflicto con otra interpretación global del fenómeno humano»⁽⁷⁾.
- 3) *Entre la explicación y la comprensión*. No se puede olvidar leer todos los textos sobre el simbolismo, la lingüística, la poética, la historia y la narratividad; pero reconociendo que se paga un precio, la renuncia a toda hybris de la reflexión, a todo ser absoluto, a toda ontología definitiva⁽⁸⁾.
- 4) *Entre ficción y realidad*. La obra de 1975 *La metáfora viva* prepara la de los ochenta *Tiempo y Narración*. La problemática es común: el significado antropológico de los fenómenos de innovación semántica. Decir la verdad por medio de la ficción: «Presentar los hombres como actuando y todas las cosas como en acto, tal podría ser muy bien la función ontológica del discurso metafórico». Quiere reconciliar dos puntos de vista sobre el hombre: el científico y el de la antropología filosófica⁽⁹⁾.
- 5) *Entre el texto y el sujeto*. El último Ricoeur llegará a decir que entre el mundo y nosotros están los textos, o que el mundo está entre los textos y nosotros. En su obra de ma-

(6) MASIA CLAVEL, J.: «Deseo, tiempo y narración en la filosofía de P. Ricoeur como hermenéutica de la esperanza crítica», pp. 375-376.

(7) *Ibid.*, pp. 376-379.

(8) *Ibid.*, pp. 379-383. Otra sistematización en los mismos puntos y autores se encuentra en GARCÍA PRADA, J. M.: «De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de P. Ricoeur» en: *Estudios Filosóficos*, 95 (1985), pp. 115-147, especialmente las pp. 121-125, los teólogos post-bultmanianos, pp. 128-129, Gadamer, Habermas, Heidegger, pp. 138-141.

(9) MASIA CLAVEL, J.: «Deseo, tiempo y narración en la filosofía de P. Ricoeur como hermenéutica de la esperanza crítica», pp. 383-385.

durez *Tiempo y Narración* pretende profundizar en la relación entre la historia y la ficción. Hay, insiste Ricoeur, realidad en la ficción y ficción en la historia. En la tercera parte de esta obra se pone de manifiesto la coherencia de la obra del autor como «filosofía hermenéutica».

- a) Aparece más clara la conexión entre la filosofía de la poética (metáfora y relato) y la de la voluntad (poiética). Desde el deseo que remite a la narración y desde ésta de nuevo hasta el deseo al que remite, se completa el círculo.
- b) La actitud hermenéutica sigue siendo básica tanto al final como al comienzo de toda la obra de Ricoeur.
- c) En los textos religiosos se abre un campo inmenso de aplicación de esta metodología. El lenguaje simbólico. Las relaciones entre la hermenéutica bíblica y la filosófica⁽¹⁰⁾.

D) APORÍAS EN LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO. EL LIBRO XI DE LAS «CONFESIONES» DE SAN AGUSTÍN

¿Qué es el tiempo? Aporías del ser y del no-ser del tiempo

La medida del tiempo es la aporía que pone a prueba el ingenio de san Agustín. El argumento escéptico es de sobra conocido: el tiempo no tiene ser, puesto que el futuro no es todavía, el pasado ya no es y el presente no permanece. El lenguaje, es dentro de la manera sensata de hablar, una guía relativamente segura que sustenta la resistencia a la tesis del no-ser. Pre-decir exige pre-ver, y narrar es «discernir con el espíritu» (*cernere*).

¿Dónde se encuentra pasado, presente y futuro?, en la memoria. «El presente de las cosas pasadas es la memoria; el de las cosas presentes es la visión (*contuitus*) (veremos luego el término de las cosas futuras, la expectación» (20, 26). ¿Cómo lo sabemos? Agustín responde lacónicamente. «Si es permitido hablar así, veo (*video*) tres tiempos, y aseguro (*fateorque*) que los tres existen» (ibid). Esta visión y esta confesión constituyen sin duda un núcleo fenomenológico para todo el análisis; peor el *fateor*, unido al *video*, muestra el desenlace del debate de esta visión.

(10) *Ibid.*, pp. 385-389. También puede verse en: STEVEN, B.: «Herméutique philosophique et herméutique biblique dans l'œuvre de P. Ricoeur» en *Revue Théologique de Louvain*, 20 (1989), pp. 178-193, especialmente el lenguaje simbólico, pp. 180-184 y las relaciones entre la hermenéutica bíblica y la filosófica, pp. 188-193.

Solución elegante, pero laboriosa en expresión de Paul Ricoeur⁽¹¹⁾. Otra cosa es cómo son posibles las imágenes-huellas, las *vestigia*, que son cosas presentes, grabadas en el alma, estén en el tiempo «en el sujeto del pasado».

La medida del tiempo

Dice Agustín «Veo, pues, que el tiempo es una distensión o dilatación. Pero ¿lo veo, o sólo me parece verlo? Tú lo aclararás, ¡oh luz de la verdad!» (23, 30).

«Sé que mi discurso sobre el tiempo está en el tiempo, sé pues que existe y que se mide, pero no sé ni qué es el tiempo ni cómo se mide. ¡Ay de mí, que ni siquiera sé lo que no sé!» (25, 32)⁽¹²⁾.

«Intentio» y «distentio»

La espera, la memoria y la atención. Sólo un espíritu así, diversamente extendido, puede distenderse. La *distentio* no es más que el despliegue, la no-coincidencia de las tres modalidades de la acción, «y la vitalidad de esta acción mía se dilata en ella (memoria) por lo que ya he recitado y en expectación por lo que aún recitaré»⁽¹³⁾.

«Si relacionamos, pues, como creo que se puede, la pasividad de la *affectio* y la *distentio animi* es necesario decir que los tres objetivos temporales se disocian en la medida en que la actividad intencional tiene como contrapartida la pasividad engendrada por esa actividad misma, y que, a falta de otra cosa, se designa como imagen-huella o imagen-signo. No son sólo tres actos que no coinciden, sino la actividad y la pasividad que se contraponen, por no decir nada de la discordancia entre dos pasividades, una de ellas vinculada a la expectación y la otra a la memoria. Por lo mismo, cuanto más se convierte el espíritu en *intentio* más sufre el *distentio*»⁽¹⁴⁾.

(11) RICOEUR, P.: *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, 1987, p. 53 (Cristiandad).

(12) *Ibid.*, pp. 57-58.

(13) *Ibid.*, p. 66.

(14) *Ibid.*, p. 66.

El contraste con la eternidad

El adversario de san Agustín no pone objeciones en la forma de la triple pregunta. «¿Qué hacía Dios antes (*antequam*) de crear el cielo y la tierra?» «Si estaba inactivo, dicen, y sin hacer nada, ¿por qué no continuó siempre en el ocio, como hasta entonces había estado?» «Pero si la voluntad de Dios de que existiese la criatura era eterna, ¿por qué no es eterna también la criatura?» (10, 12). Nos interesaremos, en las respuestas de Agustín, por el progreso de la negatividad ontológica que afecta a la experiencia negativa en el plano psicológico, de la *distentio animi*⁽¹⁵⁾.

La respuesta de Agustín es la tesis de que el tiempo ha sido creado con el mundo, tesis que se lee en Platón aunque en otros términos (*Timeo*, 38b).

II) LA CONSTRUCCIÓN DE LA TRAMA. UNA LECTURA DE LA POÉTICA DE ARISTÓTELES

La melódica: el binomio «mímesis-mythos»

El binomio mímesis-mythos, hay que abordarlo desde el adjetivo «poético». Aristóteles dirá que *mythos* «es la disposición de los hechos en sistema» (*heton pragmaton systasis* 50a, 5) y *mímesis*: es la imitación o representación de la acción. «Toda tragedia implica necesariamente seis partes, y de ellas recibe su calidad. Y son: la trama, los caracteres, la expresión, el pensamiento, el espectáculo y el cambio» (50a 7-8)⁽¹⁶⁾. La acción es lo «construido» de la construcción en que consiste la actividad mimética.

La trama: un modelo de concordancia

La teoría del «mythos» se obtiene de la definición de la tragedia, que se puede leer en el capítulo VI, de la *Poética*. La definición de *mythos* subraya la concordancia. Esta concordancia se caracteriza por tres rasgos: plenitud, totalidad y extensión apropiada.

Con relación al tiempo, Aristóteles distingue por su parte la «unidad temporal» (*henos khronou*), que caracteriza un «período

(15) *Ibid.*, p. 73.

(16) *Ibid.*, p. 87.

único», y por otra, la unidad dramática, que caracteriza «una única acción» (59a, 22).

El poeta es a la vez el hacedor de intriga/imitador de la acción.

La discordancia incluida

El modelo trágico no es simplemente un modelo de concordancia, sino de concordancia discordante. En este aspecto, ofrece un frente a la *distentio animi*.

El corazón de la concordancia discordante es el fenómeno central de la acción trágica que Aristóteles llama «cambio» (*metabole*). En la tragedia, el cambio se hace de la dicha al infortunio. Este cambio adquiere temporalidad y regula la extensión de la obra. El arte de componer consiste en mostrar concordante esta discordancia: el «uno a causa (*día*) del otro» prevalece sobre el «uno después (*meta*) del otro» (Cap. XI, 52a, 18-22). Es en la vida donde lo discordante destruye la concordancia, no en el arte trágico.

Los cambios característicos de la trama compleja son, como se sabe, la peripecia (*peripeteia*) y la agnición (*anagnorisis*), a las que hay que añadir el lance poético (*pathos*). Leemos las definiciones de estas modalidades de cambio también en el Cap. XI.

El antes y el después de la configuración poética

El creador de palabras no produce cosas, sino sólo cuasi-cosas: inventa el «como-si».

En la composición poética, hay un «antes» de la composición poética que llama *Mimesis I*, para distinguirla de la *Mimesis II*, la mimesis-creación, que sigue siendo la función base. Hay un «después» de la composición poética que llamo *Mimesis III*⁽¹⁷⁾.

El poeta siempre supo que los personajes que representa son «actuales» (48a, 1); la expresión «todos» (*pantes*) es la señal de *Mimesis I* en el texto de la *Poética*; la actividad mimética como vínculo y no sólo como ruptura. Ella es el movimiento mismo de la *Mimesis I a Mimesis II*. La *Poética* no habla de estructura sino de estructuración.

«Desde el comienzo, el término *poiesis* pone el sello de su dinamismo en todos los conceptos de la *Poética* y hace de ellos conceptos operativos; la *mimesis* es una *actividad* representativa;

la *systasis* (o *synthesis*) es la operación de ordenar los hechos en sistemas y no el sistema mismo. Además, el dinamismo (*dynamis*) de la *poiesis* se enfoca, desde las primeras líneas de la *Poética*, como exigencia de acabamiento (47a-8-10); exige, el capítulo VI, que la acción se lleve hasta su término (*teleios*). Es cierto que este acabamiento es el de la obra, de su *mythos*, pero sólo es atestiguado por el “placer propio” (52b, 11) de la tragedia, al que Aristóteles llama su *ergon* (52b, 30), su “efecto propio”⁽¹⁸⁾.

El placer de aprender es, en efecto, el primer componente del placer del texto.

La concordancia disonante, la misma que Aristóteles coloca bajo el concepto de verosímil, es el resultado de la confluencia entre la obra escrita en cuanto texto que produce sentido y el público o lector que actualiza dicha obra re-creando ese sentido. Lo «convinciente» nace de la intersección.

«Confieso gustosamente que las alusiones que hace la *Poética* al placer obtenido al comprender y el obtenido al experimentar temor y compasión —los cuales—, en la *Poética*, forman un solo goce: constituyen sólo el esbozo de la teoría de la *Mimesis III*»⁽¹⁹⁾.

El poeta es «hacedor de cultura», aunque en la *Poética* no se hace ninguna incursión en este sentido, bien es verdad que habla de lo que Chomsky ha llamado «sujeto competente», el espectador ideal y aún más del lector ideal: su inteligencia, sus emociones «purgadas», su goce, unidos a la obra y a la cultura que ésta crea⁽²⁰⁾.

Esto mismo es lo que dice Borges «Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras que la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuvo que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta el infinito»⁽²¹⁾; o lo que dice Umberto Eco «Il bene di un libro sta nell'essere letto. Un libro é fatto di segni che parlano di altri segni, i quali a loro volta parlano delle cose. Senza un occhio che le legga, un libro reca segni cho non producano concetti, e quindi e mutto. Questa biblioteca é nata forse per salvare i libri che contiene, ma ora vive per seppellirli»⁽²²⁾.

(18) *Ibid.*, p. 111.

(19) *Ibid.*, p. 115.

(20) CUENCA MOLINA, A.: *Dialéctica, Mito y lenguaje. Perspectiva antropológica-ética de P. Ricoeur*, pp. 189-191.

(21) BORJES, J. L.: *El Aleph*, Madrid, 1985, p. 104 (Alianza Editorial).

(22) ECO, U.: *Il nome della rosa*, Milano, 1983 (12ª ed.), p. 399 (Bompiani).

También se expresa en este sentido Italo Calvino «il romanzo contemporaneo como enciclopedia, come metodo di conoscenza, e soprattutto come rete di connessione tra i fatti, tra le persone, tra le cose del mondo»⁽²³⁾.

III. HISTORIA Y NARRACIÓN

El problema planteado en este apartado y que en el libro *Tiempo y Narración* constituye una parte muy importante es el de la *construcción del tiempo histórico*. El autor llama *referencia cruzada* la pretensión de verdad de la historia y de la ficción; según el vocabulario de la *Metáfora viva*, se puede decir que ella separa el problema del «sentido» respecto al de la «referencia».

En el *primer capítulo* de este apartado «*El eclipse de la narración*» se comprueba el alejamiento de la historia moderna respecto de las formas expresamente narrativas.

En la obra clave de F. BRAUDEL *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, se especifican los conceptos de «larga duración» frente al «acontecimiento». Dos concepciones distintas de la historia que ya había explicado en su lección inaugural del *Colegio de Francia* de 1950 y en su artículo «Larga duración» de *Anales*, donde Braudel, insiste una y otra vez: «La historia episódica es la historia de las oscilaciones breves, rápidas, nerviosas; es la más cargada de humanidad, pero también la más peligrosa. En ella y en su tiempo individual se despliega “una historia acompasada” (ibid. 11) y su “larga duración” (pp. 44ss): es la historia social, la de los grupos y la de las tendencias profundas. Esta larga duración la enseña el economista al historiador; pero la larga duración es también el tiempo de las instituciones políticas y el de las mentalidades. Finalmente, enterrada aún más profundamente reina “una historia casi inmóvil”, la del hombre en sus relaciones con el medio que lo rodea» (p. 11); para esta historia hay que hablar de un «tiempo geográfico» (p. 13)⁽²⁴⁾.

(23) CALVINO, I.: *Lezioni americane*, Milano, 1989 (7ª ed.), p. 103 (Garzanti).

(24) La obra capital de BRAUDEL, F.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, 1976; ID., *Ecrits sur l'histoire*, París, 1969, traducción española, Madrid, 1982.

Parte de los análisis de esta sección presentan puntos del ensayo de Ricoeur P.: «The Contribution of French Historiography to the Theory of History» en: *The Zaharoff Lecture* (1978-1979), Oxford, 1980 (Clarendon Press). Entre los autores y libros estudiados en este apartado los más significativos son: ARON, R.: *Introduction a la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), París, 1957 (2ª ed.); MARROU, H. I.: *De la connoissance historiques*, París, 1954; BLOCH, M. I.:

A la fugacidad del acontecimiento se opone la roca de la duración. La historia bascula hacia la sociología. Es la introducción en la historia de los procedimientos cuantitativos tomados de la economía y ampliados a la historia demográfica, social, cultural e incluso espiritual. Es la «historia de las mentalidades» de G. Duby, que recoge la definición de ideología de Althusser «Un sistema (que posee su lógica y su rigor propio) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos) dotado de existencia y de función histórica en una sociedad dada»⁽²⁵⁾, la «frecuencia cifrada de lo repetible».

En el *segundo capítulo*: «*Alegatos en favor de la narración*», Ricoeur da cuenta de las tentativas para extender *directamente* la competencia narrativa del discurso filosófico. Después de estudiar a fondo los argumentos narrativistas de A. Danto, H. G. von Wright, W. Dray, W. B. Gallie, L. O. Mink, H. White, llega a la siguiente conclusión:

«Así, pues, en la frase narrativa se hallan implicados *tres aspectos temporales*: el del acontecimiento descrito, el del acontecimiento en función del cual se describe el primero y el del narrador, los dos primeros concernientes al enunciado y el tercero a la enunciación»⁽²⁶⁾.

En el *tercero*: «*La intencionalidad histórica*» se expresa la tesis principal de toda esta segunda parte: la de la derivación *indirecta* del saber histórico desde la inteligencia narrativa.

Las exigencias de la manera como su visión del acontecimiento —caracterizado por su singularidad, su contingencia y su desviación— le lleva a expresarse así:

«Mi tesis es ésta: los acontecimientos históricos no difieren radicalmente de los acontecimientos enmarcados por la trama. La derivación indirecta de las estructuras de la historiografía a partir de las estructuras de base de narración, establecida en las sec-

Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, París, 1974; GOFF, J. L.: *Pour un autre Moyen Âge Temps, travail et culture on Occident: Dixhuit essais*, París, 1977; DUBY, G.: *Histoire sociale et idéologie des sociétés*, en: J. L. GOFF y P. NORA (eds.) *Faire de l'histoire*, París, 1974; HEMPEL, C. G.: «The function of General Laws in history» en: *The Journal of Philosophy*, 39 (1942), 35-48; FRANKEL, CH.: «Explanation and Interpretation in History» en: *Philosophy of Science*, 24 (1957), 137-155; GARDINER, P.: *The Nature of Historical Explanation*, Londres, 1952; DRAY, W.: *Laws and Explanation in History*, Oxford, 1957; WRIGHT VON G. H.: *Explanation and Understanding*; DANTO, A.: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1965; GALLIE, W. B.: *Philosophy and the Historical Understanding*; MINK, L. O.: «The Autonomy of Historical Understanding» reproducido por DRAY, W.: *Philosophical Analysis and History*, 1966 (Harper and Row); WHITE, H.: *Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, 1973.

(25) RICOEUR, P.: *Tiempo y Narración I*, pp. 196-197.

(26) *Ibid.*, p. 250.

ciones precedentes, permite pensar que es posible, mediante procedimientos apropiados de derivación, extender a la noción de *acontecimiento histórico* la reformulación que la idea de *acontecimiento-estructurado-en-trama* se ha impuesto a los conceptos de singularidad, de contingencia y de desviación absolutas»⁽²⁷⁾.

Resumen y conclusiones de esta segunda parte de Tiempo y Narración

El objeto que persigue la segunda parte de esta obra es de manera explícita la investigación de las relaciones entre la escritura de la historia y la operación de construcción de la trama. Sigue las huellas de Aristóteles que la eleva a rango de categoría dominante en el arte de componer obras que imitan una acción.

Habría que cerciorarse de la pertenencia de la historia al campo narrativo. Para delimitarla hubo de enfrentar las tesis generales nomológicas y las tesis globalmente narrativistas; y a través de una serie de *rectificaciones* llegar a una primera aproximación entre historia y narración.

El modelo nomológico fue sometido sin demora a una crítica bastante aguda, al principio interna –al final del capítulo I–, luego externa –capítulo II–, esta doble crítica no fue puramente negativa. Del paso por el modelo nomológico se retuvo la idea de corte epistemológico, que aleja la explicación histórica, cargada de generalizaciones en forma de ley, de la simple comprensión narrativa.

Esta doble exigencia de hacer justicia a la especificidad de la explicación histórica y de preservar la pertenencia de la historia al campo narrativo llevó, en el tercer capítulo, a completar la estrategia antitética de los capítulos I y II por el método del cuestionamiento regresivo, emparentado con la fenomenología genética del último Husserl.

En conclusión podemos decir que las discordancias de ritmo entre las múltiples temporalidades, enlazadas en el devenir global de las sociedades, revelan una afinidad profunda entre los cambios históricos menos puntuales y los cambios bruscos de fortuna que, en la narración se consideran como acontecimientos.

(27) *Ibid.*, p. 342. Entre la bibliografía analizada destaca VEYNE, P.: «L'histoire conceptualisante» en: J. L. GOFF y P. NORA (eds.): *Faire de l'histoire I*, París, 1974, 62-92; ID.: *L'inventaire des différences*, París, 1976 (Seuil); WEBER, M.: «Etudes critiques pour servir a la logique des sciences de la "culture"» en: *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, 1951 (2ª ed.); MANDELBAUM, M.: *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore, 1977.

«Así, oficio de historiador, epistemología de las ciencias históricas y fenomenología genética suman sus recursos para reactivar este objetivo noético fundamental de la historia que, para abreviar, hemos llamado *intencionalidad histórica*»⁽²⁸⁾.

Es una síntesis de lo heterogéneo, donde la concordancia discordante se despliega en «géneros» y «tipos» que se confunden con los de la *Poética*.

«¿Podemos hablar de *revisión*, por la teoría de la historia, del modelo inicial? Sí, hasta cierto punto. Prueba de ello son los conceptos de cuasi trama, de cuasi personaje y de cuasi acontecimiento que ha sido necesario construir para respetar la forma muy indirecta de filiación por la que la historiografía menos narrativa en su estilo de escritura sigue siendo tributaria de la inteligencia narrativa»⁽²⁹⁾.

El *cuasi* (personajes, acontecimientos, trama) muestra el carácter altamente *analógico* del empleo en categorías narrativas en la historia erudita⁽³⁰⁾.

(28) RICOEUR, P.: *Tiempo y Narración I*, p. 375.

(29) *Ibid.*, p. 376.

(30) CUENCA MOLINA, A.: *Dialéctica, Mito y Lenguaje. Perspectiva antropológico-ética de P. Ricoeur*, pp. 193-198.