

Narración, tiempo humano y muerte: reflexión teórica por una hermenéutica histórica de la muerte

DANIEL OVALLE PASTÉN

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Fecha de recepción: 20 de abril de 2012

Fecha de aceptación: 21 de septiembre de 2012

Fecha de publicación: 1 de marzo de 2013

Resumen: El trabajo que se presenta asume la historicidad de la muerte vista como una articulación del lenguaje que permite realizar lo que en la hermenéutica se ha denominado comprensión; la materia prima por tanto, más que la fuente misma del documento, viene a ser una discusión teórica acerca de la muerte en vía de un acceso inteligible para una hermenéutica histórica de la misma, dentro de lo que hoy conocemos como historia cultural. El sustento teórico para tal efecto estará dado por la hermenéutica propuesta por el filósofo Paul Ricoeur observado en su largo recorrido filosófico, en especial la tesis central de su obra *Temps et récit*. La clave de nuestra propuesta es posicionar la muerte como fenómeno histórico no desde la óptica empírica, sino más bien como articulación del lenguaje humano (de la intersubjetividad) visto en la narración. Se articula por tanto, una propuesta no solo reflexiva desde la teoría de la historia, sino también epistemológica.

Palabras clave: muerte, hermenéutica, Paul Ricoeur, narración, tiempo humano.

Abstract: The following work pretends to see historicity of death as an articulation of the language that makes it possible to perform what is known in Hermeneutics as comprehension. Therefore, the material, more than being the source of the document, becomes a theoretical argument about death in its own way of an intelligible access for death's hermeneutic history, within what we know today as cultural history. The theoretical support will be given by the hermeneutic theory of Paul Ricoeur, seen along his philosophical path, especially in the central thesis of his work *Temps et récit*. The key to our thesis is to position death as a historic phenomenon not from an empirical view, but as an articulation of human language seen in account. Therefore, it is articulated a thesis not only reflective from the theory of history, but epistemological as well.

Keywords: death, hermeneutics, Paul Ricoeur, narrative, human time.

El hombre libre no piensa en absoluto en la muerte
y su sabiduría es una meditación,
no de la muerte, sino de la vida.
B. Spinoza¹

1. Introducción

El análisis que aquí se emprende, planteado a modo de reflexión teórica, se posiciona historiográficamente desde la filosofía del lenguaje –específicamente desde la hermenéutica de Paul Ricoeur– lo que constituye un desafío novedoso en la historiografía chilena, acostumbrada a tener poco diálogo con la filosofía del lenguaje. Constituye un desafío no solo metodológico, sino también epistemológico, en la medida que se configurara un objeto que no es la muerte como fenómeno empírico, sino la muerte entendida como un acaecer narrado. El asumir la muerte como un hecho narrativo la configura como un acto de habla que se vive socialmente en la *pragmática comunicativa* (o la intersubjetividad del lenguaje siguiendo la tesis de Habermas), lo cual no solamente tiene una dimensión socio-antropológica de carácter sincrónico, sino que también posee una dimensión histórica que no es comúnmente asumida en los trabajos históricos.

Para tal efecto, creemos necesario un rápido repaso a los cambios que se han suscitado en la forma de hacer historia, los mismos que le dan sentido a nuestra propuesta. Luego, cerraremos estas líneas propositivas, explicando nuestra visión de la historicidad de la muerte desde la narración de la realidad como aporte metodológico para los estudios de la historia de la muerte.

2. La Nueva Teoría de la Historia: la impronta del lenguaje

La noción de teoría de la historia se la debemos a la búsqueda del llamado *status científico* propio del siglo XIX y su horizonte particular: la epistemología o filosofía de la ciencia². En palabras de Richard Rorty, la cuestión fundamental del conocimiento en aquella época, fue la búsqueda de los principios cognitivos que clarificaran la realidad en tanto conocimientos científicos: por tanto, verdaderos³.

¹ Espinoza, Baruch, *Ética*, IV parte, proposición 67.

² Betancourt Martínez, Fernando, “La fundamentación del saber histórico en el siglo XX: investigación social, metodología y racionalidad operativa”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 40 (2010), p. 94.

³ Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducción de Jesús Fernández, Madrid, Cátedra, 1983, p. 127.

El problema de la *verdad* es un sinfín filosófico del cual no podemos hacernos parte en su totalidad en este momento⁴. Solo diremos para separar aguas, que la dirección hacia donde se apuntan los párrafos que siguen, asumen la problemática de la verdad heredera de la modernidad filosófica, sus postulados y las posteriores (e interminables) discusiones del fin de una época filosófica y el comienzo de otra. Nos referimos con esto último a la posmodernidad –concepto cada vez más puesto en duda– y la filosofía pragmática anglófona. La tensión básica de la modernidad y las dos últimas, se reduce al problema de saber si los fenómenos son o no problemas en sí mismos. La verdad como correspondencia de la naturaleza –el hombre sometida a esta– puede y debe ser adquirida, dicen los modernos y científicos; las tradiciones posnietzscheana (Derrida y Foucault, entre otros) y pragmática (William James y posteriormente Richard Rorty) nos dice lo contrario, en la medida que consideran tal postulado un dogmatismo filosófico del que hay que desprenderse. Asumen estos últimos una visión algo más humilde, en la medida que ven en la investigación de los hechos, tanto físicos como políticos, una instancia de conversación⁵.

Ahora bien, ya para el siglo XIX, la noción *teoría de la historia* pasó a tomar un lugar privilegiado, asumiendo el rol de mostrar la posición científica de la misma por medio de la fundamentación que no dejara dudas a los principios generales de la producción de su saber, independientes de la disciplina misma. De esta manera se accedía al centro del problema científico: dar cuenta de representaciones verdaderas al modo de las ciencias naturales o también llamadas empíricas. Así, intentó fundar el conocimiento del pasado en dos grandes tipos de problemas que guardaban relación con la episteme en tanto pensamiento filosófico: la justificación del historiador frente a su campo empírico (su campo objetual) y la validación de los juicios historiográficos emitidos. Su tarea, por tanto, fue mostrar las condiciones que permitían establecer relaciones sujeto-objeto, al tiempo que acreditaba de manera formal la naturaleza objetiva de las representaciones historiadoras. Con todo, su trabajo se enmarcaba dentro del núcleo de afirmaciones invariables que justificaban el marco del conocimiento científico. De esta manera encontró cabida –por lo menos hasta los tres primeros decenios del siglo XX– la idea de que todo conocimiento posible remite a un estrato universal, necesario y *a priori*⁶.

También existieron posturas que intentaron romper con la tradición. En especial el llamado neopositivismo lógico al estilo del Círculo de Viena o bien la hermenéutica idealista de Dilthey y su correlativo en Collingwood, formas de pensamiento que no terminaron por romper con la forma dominante⁷.

⁴ Para el lector interesado ver desde el plano filosófico Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993; desde un plano más específico centrado en la filosofía del lenguaje ver el trabajo de Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, traducción de Guido Filippi, Barcelona, Gedisa, 2001; y desde las ciencias sociales, el clásico de Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 2009.

⁵ Rorty, Richard, *Filosofía y futuro*, traducción de Javier Calvo, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 102.

⁶ Betancourt, Fernando, “La fundamentación del saber...” *op.cit.*, p. 95.

⁷ Ankersmit, Frank, *Historia y Tropología. Caída y ascenso de la metáfora*, traducción de Ricardo Martín

Fue así como se hizo evidente que la fundamentación del saber histórico no podía realizarse desde el interior de la disciplina, sino desde su exterioridad. Es lo que Rorty recuerda para la tradición contemporánea de la filosofía, al plantear que el pensamiento desde Descartes, Locke y Kant introdujo la *verdad* ineludible para todo científico, en donde la búsqueda del conocimiento se produce dentro de un marco que se puede aislar antes de toda conclusión de investigación⁸. Se alzaba la objetividad del discurso historiográfico como bandera de lucha en vías de una ciencia a la altura de las llamadas ciencias duras. Su metodología, basada en la ya famosa tesis de Seignobos *la historia se hace con documentos*, tomaba posición de privilegio dotando al documento histórico el valor de huella científica, a pesar de la relación indirecta del documento con su campo objetual: el pasado.

Dilthey resultó ser un caso paradigmático en aquella carrera por lograr criterios de objetividad. En su *Introducción a las ciencias del espíritu*, fundó la crítica de la razón histórica, que no fue otra cosa que la crítica de la razón pura kantiana, aquella en razón de las ciencias naturales, pero en ese momento para las ciencias humanas. Para su hermenéutica, el trabajo de fundamentación del conocimiento era independiente de la realidad a la que respondía, pues aislaba toda idea de orden trascendental. Con todo, la base fundacional de la ciencia histórica del siglo XX se proyectaba en una serie de procedimientos a partir de los cuales se delimitaban los objetos de investigación, las hipótesis, el método y los resultados puestos en un nivel de sustentación teórica previa. El panorama mostraba la disputa entre las ciencias nomológicas y las hermenéuticas, o bien sintéticas versus analíticas, sin dar todavía espacio a la relación que tiene hoy la fundación del conocimiento y la disciplina que ordena y produce ese discurso.

Para la segunda mitad del siglo pasado, la disputa parecía no tener sustento gracias a los avances fructíferos de las ciencias humanas que cada vez más tomaban una posición diferenciada frente a las de la naturaleza. Habermas muestra esta dualidad de las dos ciencias en las figuras relevantes a la filosofía de la ciencia de K. R. Popper del lado analítico, y H. G. Gadamer de la hermenéutica filosófica, en donde el poco entendimiento entre ambas –nos dice– no parecía molestar a ninguna de las partes, recordándonos también que bajo el techo de las ciencias sociales es menester siempre dirimir entre las dos tensiones: la analítica y la hermenéutica⁹.

El cambio sucedido para la segunda mitad del siglo XX estuvo dado, para nuestro objeto, en un nuevo planteamiento epistemológico para la historia. Cual es que ahora la reflexión consiste en describir los niveles que conforman su propia base disciplinaria, así como las complejas interacciones sistemáticas. Intenta mostrar las distintas funciones operativas que sustentan su lógica de investigación, así como los espacios sociales que

Rubio, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 115. Para tal efecto ver en especial el cap. II titulado “El dilema de la filosofía de la historia anglosajona contemporánea”, pp. 91-150.

⁸ Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo... op.cit.*, pp. 17-18.

⁹ Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias... op.cit.*, pp. 82-86.

permiten su retórica discursiva. Acá es necesario resaltar, dentro de este ámbito, el inmenso aporte de Paul Ricœur a la explicación epistémica del hacer historiográfico en su obra *La historia, la memoria, el olvido*. Siguiendo las líneas trazadas por Michel de Certeau en su llamada *operación historiográfica*, el filósofo francés explora sistemáticamente el proceso de producción del discurso historiador siempre dotándolo de un carácter científico. En su monumental obra, los historiadores debemos agradecer la diferenciación metódica y reflexiva de la epistemología de la historia y la metodología de la misma.

Para entrar de lleno en esta idea es necesario alejarse de esa teoría de la historia más arriba descrita y situarse en una teoría reflexiva, en cuanto tal la historiografía – entendida como escritura de la historia–, juega también un rol diferente. Aporta desde su paradigma (o matriz disciplinar al estilo de Jörn Rüsen) la autocomprensión respecto de la escritura de la historia y de los procesos metódicos desde los cuales se produce. Como explica Betancourt, se entiende como la revisión de los vocabularios factuales generados y utilizados por los historiadores¹⁰.

En este sentido, el aporte de Ricœur a la reflexión historiográfica está dado por centrar la mirada fundacional del escribir la historia no tanto en un discurso sobre otro discurso, como lo entendió Foucault, sino más bien en una operación escrituraria desde el presente hacia el pasado en el rescate de la memoria. En este contexto cobra relevancia la idea de una producción histórica siempre supeditada al espacio tiempo del historiador que mira el pasado en rescate de la memoria. ¿Acaso no es la muerte contemporánea la que llama la atención al historiador por ser tan ajena a la suma de actitudes en sociedad, en comparación con siglos anteriores? Volveremos sobre esto en el segundo apartado.

Es así como en términos generales podemos decir que la transformación que tuvo lugar en la filosofía del siglo XX apuntó hacia el despojo paulatino del papel que desde Descartes se le había asignado, cual era darle la tarea que, desde el plano teórico, dilucidara todo fundamento del conocimiento, de la moral y de la vida. Betancourt es preciso al detallar que al referirse a fundamentos, se hace pensando en los procedimientos reflexivos que tienen por objeto desvelar la unidad del mundo de la conciencia. La nueva mirada enfoca ahora no la conciencia o el *cogito* cartesiano, sino el uso de lenguaje. “Lo que está en juego ahora es el contexto del diálogo y de los intercambios lingüísticos, esto es, la naturaleza hermenéutica del lenguaje”¹¹. Nos referimos sin duda al cúmulo interminable de líneas llamado *giro lingüístico*, del cual solo nos hacemos parte –en pro de cerrar bien el marco de nuestro trabajo sin pretender entrar en la discusión historiográfica posmoderna, de la cual dejamos en claro que no somos parte– en la medida que da cuenta del cambio filosófico del que hemos estado hablando. Nos quedamos con la idea de que tal giro anula la idea de una conciencia total. A partir de este, todo pensamiento solo

¹⁰ Betancourt, Fernando, *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinar*, México, Universidad Autónoma de México, 2007, p. 32. El texto corresponde a la tesis doctoral del mismo autor. Le agradecemos enormemente la facilitación del libro y los comentarios académicos hechos vía correo electrónico.

¹¹ *Ibidem*, p. 67.

podrá existir objetivado para el análisis social en la medida que se base en emisiones lingüísticamente construidas. De esta manera fue que el *a priori* de la conciencia vino a ser reemplazado por el *a priori* del lenguaje. Es indudable la impronta de una visión pragmática en la medida que la disciplina histórica tiene la necesidad, hoy en día, de hacer altos en el camino investigativo para desarrollar momentos de autodescripción disciplinar (este trabajo asume tal problemática). La historiografía ahora, adquiere la impronta de establecer los criterios de la tarea historiadora sin estar sujeta a *verdades a priori*. Siguiendo a Habermas, tales criterios expresan la lógica de investigación por tanto son *a posteriori*. Se alzan así los intereses del conocimiento como motivaciones prácticas, y no inmanentes a la teoría de la ciencia¹². Es en este contexto epistemológico en donde centraremos las líneas que siguen. La muerte como fenómeno histórico debe tener un sustento teórico que la defina: para tal efecto, la postularemos como un fenómeno narrativo y que por tanto pide ser interpretado en su propia temporalidad.

3. Tiempo humano y muerte

Se ha visto que la historicidad de la muerte proviene de los historiadores franceses, en especial de Michele Vovelle y Philippe Ariès (iconos de la llamada tercera generación de Annales, junto con figuras como Jacques le Goff o Georges Duby) quienes elevaron la condición de los estudios de la misma a un nivel casi revolucionario de las nuevas formas de hacer historia en los años setenta. El primero, por su metodología contundente basada en la interpretación de un gran corpus documental, y el segundo, por lograr una visión holística en la larga duración de la historia de Occidente.

No solo es rescatable desde la historiografía el estudio de las actitudes ante la muerte (como lo fueron el testamento, los gestos funerarios, la fundación de obras pías, los lugares de enterramiento, etc.), también le debemos a ella el ver en el fenómeno mismo una historicidad propia y de importancia vital; a saber, que la historia individual de cada ser nace y parte de la conciencia de una temporalidad irrevocable. Somos parte de las palabras de Pierre Chaunu (otro de los grandes historiadores de la muerte) y su noción del *se debe morir*, la que, en su interpretación, dio origen a la conciencia de la vectorialidad de la duración: la conciencia del tiempo¹³. Volveremos sobre eso en seguida.

Como se ha dicho no pocas veces¹⁴, las visiones de estos dos historiadores íconos de la historiografía de la muerte son una especie de manual introductorio para todo

¹² Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias... op.cit.*, p. 33.

¹³ Cruz de Amenabar, Isabel, *La muerte transfiguración de la vida*, Santiago, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1997, p. 26.

¹⁴ Una buena síntesis de la historiografía de la muerte en Azpeitia Martín, María, "Historiografía de la historia de la muerte", en *Studia histórica. Historia medieval*, 26 (2008), pp. 113-132. « http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/Studia_H_Historia_Medieval/article/viewFile/1235/1311 » [Consultado el 7 de agosto de 2011].

quien entre de lleno en el fenómeno histórico de la muerte, y que para nosotros vienen a representar dos caras de la misma moneda para nuestro propósito, pues aunque con metodologías antagónicas, corresponden a dos planteamientos que pusieron en evidencia la necesidad de historiar la muerte como proceso cultural. La primera, la visión de Ariès, con su posterior crítica y ambigüedad¹⁵, representa la posibilidad de historiar la muerte en su conjunto. La larga duración propuesta nos remite a que las actitudes ante la muerte puedan ser vistas como uno de esos fenómenos del tiempo largo braudeliano, aquellos procesos y estructuras del tiempo largo o de la larga duración histórica que, recorriendo siempre curvas superiores a un siglo, corresponden a esas realidades persistentes dentro de la historia que hacen sentir efectivamente su presencia en el decurso de los procesos humanos, y que al establecer los límites de lo posible y lo imposible, se constituyen como verdaderos protagonistas determinantes del devenir específico de las sociedades. Dentro de esta visión entendemos y valoramos que estudios como el de Isabel Cruz –para el caso chileno¹⁶– acudan sin problemas a Ariès dentro de su fundamentación, pues la muerte barroca (centro del análisis de esta brillante, y poco reconocida a nuestro juicio, historiadora chilena) sin duda se impuso dentro del imaginario social y del devenir (por lo menos desde los siglos XVI al XVII) histórico de la sociedad colonial chilena.

La segunda –el otro lado de la moneda– lo viene a dar la visión historiográfica de Michele Vovelle. Con sus tres dimensiones de la muerte acude, metodológicamente hablando, a un panorama de las actitudes ante la muerte más efectivo y plausible de sintetizar: la muerte sufrida (la *mort subie*), la muerte vivida (la *mort vécue*) y el discurso sobre la muerte (*discours sur la mort*):

“mort subie: mort du démographe, celle des courbes et des registres paroissiaux mort vécue...celle de la pratique quotidienne, au niveau proprement dit des attitudes et des comportements, dominés ou inconscients; discours sur la mort, celui des églises, de ceux qui les content, discours aussi, sur un autre registre, de l’expression littéraire”¹⁷.

El primero de estos niveles aborda el plano demográfico de la muerte: cuántos mueren, esperanza de vida, la vida breve y sus consecuencias y actitudes ante la vida diaria. En el segundo observamos los ritos, los gestos, las representaciones, el imaginario

¹⁵ Nos referimos especialmente a la existencia, según Ariès, de un *inconsciente colectivo*, concepto difícil de sintetizar en un estudio histórico. Preferible es sin duda hablar del imaginario colectivo o social. Ver en especial Ariès, Philippe, *Historia de la muerte en occidente*, traducción de Francisco Carbajo, Barcelona, El Acantilado, 2000, pp. 299-301.

¹⁶ Destacan en la historiografía chilena tres libros sobre la muerte. Por un lado la excelente obra de Isabel Cruz de Amenabar *La muerte transfiguración de la vida*, Santiago, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1997; por otro, Horvitz, María Eugenia con su estudio de las capellanías de misas titulado *Memoria del Nombre y Salvación Eterna. Los Notables y las Capellanías de Misas en Chile 1557-1930*, Universidad de Chile, Departamento de ciencias históricas, 2007; y León, Marco Antonio en su libro *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile 1883-1932*, Santiago, LOM, 1997. Para el caso latinoamericano ver Von Wobeser, Gisela, *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*, México, Universidad Autónoma de México, 1998.

¹⁷ Vovelle, Michele, “Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes (note critique)”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31e année, 1 (1976), p. 122.

y las sensibilidades de las actitudes de los vivos ante el fenómeno de la muerte. El tercero corresponde al discurso sobre la muerte (que Ariès denominó las *ideas claras*¹⁸), no solo al que proponía la Iglesia con respecto a esta, sino también a la literatura, la filosofía y las expresiones estéticas¹⁹. Calificamos este pensamiento de forma vertical, pues concretiza la visión sobre la muerte en parámetros bien establecidos, sin dejar espacio a vacíos como lo es el supuesto inconsciente colectivo, evitando de esta manera una explicación mecanicista al modo de Ariès. Por ejemplo —como explica François Dosse en su libro sobre *Annales*— al hablar del discurso de la muerte Vovelle “restituye las orientaciones de ideologías coherentes frente a la muerte, la significación de éstas para la Iglesia y los poderes”²⁰. Con miles de testamentos a su haber, nuestro historiador se funde en el cambio de la muerte pomposa barroca a una más civil, menos ceremonial. Comprueba la baja en las peticiones de misas por los muertos. Demuestra una realidad descristianizadora que abarca todo el siglo XVIII y que es demostrada por el análisis testamentario (el mismo camino recorrido después en nuestro país por los trabajos de Horvitz y, en parte, Cruz de Amenabar). Para el caso de la región de Provenza Vovelle demuestra la decadencia de una forma de piedad que el mismo autor denomina la *piedad barroca*²¹.

Ahora volvamos un poco a la reflexión evocada un poco más arriba de Chaunu. Si la damos por cierta, veremos que la muerte como hecho no solo histórico sino más bien antropológico es un fenómeno único. Sabemos que moriremos y con certeza. No sabemos nada más a la hora de nacer. La única seguridad de la vida es la muerte. Y eso, como hecho antropológico, es un vector de nuestra realidad social muchas veces poco considerado. Digámoslo con sus propias palabras, nuestra conciencia del tiempo parte ante nuestra peor debilidad: la muerte. Es lo que algunos llaman *escatología personal*²², pues ante muchas inseguridades que pueda presentar el caminar humano, el único fenómeno que escapa a esa realidad es la muerte. La noción de *se debe morir*, aunque pueda ser aceptada o rechazada no da espacio a equívocos. Es aquí donde nuestra mirada hacia la muerte y su historicidad toman un nuevo camino. ¿Cuál es el nuevo camino que traza nuestra propuesta? Intentemos explicarlo. Claves para tal explicación son la idea de escatología personal y tiempo humano.

Como se ha dicho somos seres que moriremos. En palabras del filósofo Martin Heidegger, somos ese *Dasein* que es a la vez un ser-para-la-muerte: seres arrojados en un mundo de posibilidades, donde en cada una de esas posibilidades está el poder morir²³.

¹⁸ Ariès, Philippe, *Historia de la muerte... op.cit.*, p. 299.

¹⁹ Vovelle, Michel, “Historia de la Muerte”, en *Cuadernos de Historia*, 22 (2002), p. 18.

²⁰ Dosse, François, *La historia en migajas. De Annales a la nueva historia*, traducción de Francesc Morató, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 195.

²¹ Tipo de piedad estructurada especialmente después de la Contrarreforma.

²² Usamos tal concepto para diferenciarlo de la Escatología, aquella doctrina que designa los fines últimos. Nos referimos al cúmulo de creencias referidas al destino último del hombre y el universo. Para su introducción ver Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, traducción de Higo F. Bauzá, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 46-83.

²³ Heidegger nos habla de dos tipos de existencias: la existencia auténtica y la inauténtica, las cuales se diferencian expresamente en que la segunda vive para negar la posibilidad de muerte, mientras que la segunda la asume como la posibilidad cierta e irrevocable. En Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, traducción

La posibilidad de muerte constituye al *Dasein* pues es un ser ante todo para la muerte. Para Heidegger el hombre es posibilidad, el *ser-ahí* del hombre es posibilidad. La muerte lo que hace es aniquilar la posibilidad de ser, pues aniquila *toda* posibilidad. De esta manera, la muerte abrumba la realidad y se transforma en *dejar de ser*. El ser-ahí ante la muerte deja de ser posibilidad. Esta mirada filosófica que bien podríamos depositar en la escatología personal tiene su asidero más profundo en la concepción del tiempo humano. Esta relación nos dará la clave para nuestra fundamentación teórica.

Nuestra conciencia del tiempo está determinada por la muerte. Si seguimos a Heidegger, diremos que toda posibilidad de ser se fundamenta en la temporalidad del *Dasein*. La idea de la importancia vital de la temporalidad en el ser que somos señala la relación de este ser con el ser, en cuanto ser. El aporte de Heidegger es fundamental, pues –como explica Gadamer– apunta a la comprensión en el accionar humano, acto que se explica en la realización del estar ahí-humano, en tanto que ser-en-el-mundo²⁴. Somos seres en tanto existimos en el tiempo. Esto se corrobora en la medida que la escatología personal se termina con la muerte: esa *verctorialidad* a la que hacíamos referencia al recordar las palabras de Chaunu. Existe una duración: la vida, la cual termina de ser posibilidad cierta para el *ser* en el momento que la muerte llama al *ser*. Gadamer apunta una cuestión fundamental y que parece obvia: nos avocamos a la comprensión del accionar humano. A lo que nosotros sumamos, la muerte como herramienta para tal comprensión. Nuestro problema es sin dudas una problemática de la temporalidad, y es aquí donde el aporte filosófico de Ricoeur toma la medida que merece. Ricoeur propone una filosofía reflexiva que asume el injerto de la hermenéutica en la fenomenología²⁵, proyecto que logra resolver acercándose a una teoría de la narratividad humana, dotando la narración como herramienta fundacional de la existencia temporal.

La tesis central en *Temps et récit* se articula bajo la aporía de la temporalidad, pero acerca su entendimiento en la medida que se establezca el análisis bajo la lupa de la narración y la configuración de la trama (sea esta de ficción o, para nuestro caso, verdaderamente histórica). En sus propias palabras,

“qu’il existe entre l’activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l’expérience humaine une corrélation qui n’est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle: que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient una condition de l’existence temporelle”²⁶.

de Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Editorial Universitaria, 2005, p. 170.

²⁴ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, traducción de Agustín Domingo Moratalla, Madrid, Tecnos, 1993, p. 72.

²⁵ Ver para esta relación, su famosa *vía larga*. El injerto que hace de la hermenéutica en la fenomenología es un intento encomiable de análisis y resultado filosófico por proyectar una mayor comprensión del ser humano desde las teorías de Heidegger y Husserl. Ver en especial Ricoeur, Paul, “Existencia y hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*, traducción de Alejandra Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 9-27.

²⁶ Ricoeur, Paul, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 105. Traducido

Para Ricoeur tiempo vivido y tiempo narrado son las dos caras de una misma moneda fenomenológica, pues no hay experiencia del tiempo sin narración y a la vez, lo que toda narración narra, es una experiencia temporal. Se trata de una moneda necesaria: transcultural²⁷.

¿Qué relación guarda la tesis ricoeuriana con el tema de la muerte? Como hemos dicho, el fenómeno de la muerte marca nuestra concepción temporal. Escatología personal y tiempo humano son dos aspectos fenomenológicos unidos irrevocablemente. Si damos por cierta la tesis de Ricoeur, la narración de la muerte en la historia nos dará la clave para el análisis de los cambios que las actitudes ante la muerte puedan presentar. De momento tenemos que sustentar esta relación entre temporalidad y narración bajo la filosofía ricoeuriana y su relación con la narración de la muerte.

Para sustentar la tesis de que tiempo y narración son dos caras de la misma moneda nuestro autor acude al rescate de un concepto aristotélico para que su análisis no se pierda en las aporías de la fenomenología del tiempo: la mimesis. Ricoeur apunta a san Agustín y su concepción del tiempo, en donde no existe una verdadera respuesta a la problemática. El problema se transforma en una aporía: ¿Qué es entonces el tiempo? –pregunta Agustín–. “Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, ya no lo sé”²⁸. Para Ricoeur el argumento escéptico agustiniano es bien conocido “le temps n’a pas d’être, puisque le futur n’est pas encore, que le passé n’est plus et que le présent ne demeure pas”²⁹. Para Agustín la respuesta está en la distensión del espíritu. Para él, los tiempos son tres: “presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes, presente de las cosas futuras. Las tres existen en cierto modo en el espíritu y fuera del él no creo que existan (...). Veo pues, que el tiempo es una distensión o dilatación del espíritu mismo”³⁰. Esta es la aporía inicial que abre el largo recorrido de los tres tomos de *Temps et récit*, la misma que la vez entrega la posibilidad a la mimesis de aportar respuestas. Veamos cómo nos la explica Ricoeur y de qué manera nos permiten ser una herramienta en nuestra re-interpretación de la historiografía de la muerte.

El tema central en *Temps et récit* es la relación entre narratividad y temporalidad. La estrategia argumentativa usada por Ricoeur para sustentar la tesis más arriba expresada es la de mostrar la forma en que la historia escrita y la ficción entretreídas dan lugar al tiempo humano, que no es otra cosa que el tiempo narrado. Será entonces *le récit* la que

como “entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: *el tiempo se hace tiempo humano en la medida que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal.*” La traducción es nuestra y la cursiva del autor.

²⁷ He discutido largamente el aporte de *Temps et récit* al análisis historiográfico en Ovalle, Daniel, “Le travail de la mémoire en Paul Ricoeur: la significación como aporte epistemológico para el estudio de la Historia”, *Historia* 396, vol. 1, 2 (2011), p. 265-280.

²⁸ San Agustín, *Confesiones*, capítulo XI, 14,17, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987.

²⁹ Ricoeur, Paul, *Temps et récit... op. cit.*, p. 25. Traducido como “el tiempo no tiene ser, puesto que el futuro no es todavía, el pasado ya no es y el presente no permanece”. La traducción es nuestra.

³⁰ Néspolo, Jimena, “El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur”, en *Orbis Tertius*, 13 (2007), p. 3.

ofrecerá una respuesta a la insoluble aporética de la fenomenología de la temporalidad abierta por Agustín. La clave para el filósofo francés es que la narratividad pone en evidencia la imposibilidad de poder pensar el tiempo humano, pero a la vez, es el medio más adecuado para acercarnos a la experiencia humana. Así, el concepto eje de la obra es el de mimesis (emitido desde la *Poética* de Aristóteles). Para Ricoeur la función mimética no se realiza solamente en el interior de un texto narrativo (sea de ficción o de historia). Se inicia en la pre-comprensión del mundo de la acción, y solo llega a su culminación en la "intersección del mundo del texto y el mundo del lector"³¹. Esta es la función mimética ricoeuriana, denominadas mimesis uno, dos y tres; y que corresponden a la prefiguración, a la configuración y a la refiguración del tiempo respectivamente, que en conjunto dan lugar a la transfiguración, y así a la realidad humana.

¿Por qué ocupar la mimesis como argumento? Lo que hace Ricoeur es recuperar el concepto aristotélico y diferenciarla inmediatamente de la idea de mera copia. Lo que intenta es adentrarnos desde la metáfora hacia una fenomenología del lenguaje, apuntando a una visión –heredera de Heidegger– ontológica del ser-en-el-mundo. Visión que se ve reflejada en la capacidad metafórica del mismo: "esa capacidad del lenguaje de ir más allá de sí mismo"³². Ya sabemos: no hay tiempo si no hay narración; y si esto sucede, no habría mimesis. De esta manera, toda realidad hermenéuticamente puede ser abordada mediante el análisis del lenguaje en tanto "medio significante que pide ser referido a la misma existencia humana"³³. En nuestro caso una de estas realidades será el de las actitudes ante la muerte.

Ricoeur reconoce en la temporalidad humana el carácter determinante de la experiencia, la cual a su vez se observa desde las ciencias humanas en el lenguaje. Para su explicación, Ricoeur acude –como hemos dicho– a san Agustín. La solución planteada a la aporía agustiniana está dada por la relación entre la construcción de la trama (*mythos*) y la actividad mimética (*mimesis*) en Aristóteles³⁴. Ricoeur recuerda que en Aristóteles no hay aspectos temporales en la construcción de la trama, es por esto que enlaza estos dos conceptos en la mediación del tiempo y la narración, poniendo énfasis en el papel mediador de la construcción de la trama en el proceso mimético³⁵.

Para poder acercarnos al aporte epistemológico a la historia de nuestro autor debemos a lo menos explicar dos cosas. La primera es la correlación directa de su trabajo con la hermenéutica de Heidegger. La segunda, la relación de tiempo y narración en la refiguración de la existencia humana: tarea que se desarrolla en la *triple mimesis* que para nuestro propósito son dos caras de la misma moneda transcultural.

³¹ Ricoeur, Paul, *Temps et récit... op. cit.*, p. 145.

³² Martínez Sánchez, Alfredo, "Invención y Realidad. La noción de mimesis como imitación creadora en Paul Ricoeur", en *Diánoia*, 57 (2006), p. 133.

³³ Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones... op. cit.*, p. 20.

³⁴ Conceptos que a su vez deben ser entendidos, recuerda Ricoeur, como operaciones y no estructuras.

³⁵ El sentido original del concepto de mimesis es el de imitar o representar algo. Para Ricoeur va más allá: "la imitación o la representación es una actividad mimética en cuento produce algo: precisamente la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama". Ricoeur, Paul, *Temps et récit... op. cit.*, p. 71.

El aporte de Ricœur a nuestra tarea es una filosofía reflexiva para el hacer historiográfico centrado en una ontología del *ser histórico*. Este ser es heredero del *Dasein* de Heidegger, que viene a ser parte integral del análisis y aporte del filósofo francés en la búsqueda de contribuciones epistemológicas para la historia como pacto de verdad con el lector³⁶. La directriz que Ricœur toma de Heidegger es la idea de la importancia vital de la temporalidad en el *ser que somos*: “señala la relación de este ser con el ser, en cuanto ser”³⁷. Este *Dasein* tiene una doble dimensionalidad para Ricœur: la temporalidad y su accionar en la narración: *el ser-en-el-tiempo* es la forma temporal *de ser-el-mundo*³⁸.

Toda esta metateoría de la existencia tiene una respuesta práctica en el accionar humano como refigurador de la existencia. La teoría de la triple mimesis viene a sumar al carácter temporal, la narración de la acción en el obrar humano. *Grosso modo*, esta teoría explica que la construcción de la trama en el accionar comunicativo del *ser-en-el-mundo* tiene el poder de configuración de la realidad. Esta construcción se halla entre la pre-comprensión del mundo de la acción (mimesis I) y la refiguración por recepción (mimesis III): recorrido del antes y después de mimesis II.

Si hay que explicar por partes, habría que decir que mimesis I, es la pre-comprensión del campo de la acción. Contamos acciones que están articuladas en signos, reglas y normas que siempre mediatizamos simbólicamente³⁹ y que exigen ser contadas. De esta manera se levanta la construcción de la trama, y con ella la mimética. Pasamos así a mimesis II: la función mediadora en la construcción de la trama y que hace de mediadora por tres razones según Ricœur: porque se inserta entre acontecimientos individuales de una historia tomada como un todo; por integrar factores heterogéneos (agentes, fines, medios, circunstancias, etc.); y por su carácter temporal. El término del recorrido, mimesis III, está dado por la intersección del mundo del texto en el mundo del oyente o lector, donde el obrar humano toma el carácter de referencia en la refiguración dialéctica. De esta manera, solo al término del caminar de mimesis la tesis central ya evocada toma forma: “la narración tiene su pleno sentido cuando es restituida al tiempo de obrar y padecer en mimesis III”. El argumento central es que la mediación entre tiempo y narración está en la construcción de la trama⁴⁰.

Como explica nuestro autor, lo que evoca la triple mimesis es la relación del accionar humano en el tiempo. Tiempo que no se explica sino mediante la narración de nuestro devenir y que a fin de cuentas se proyecta en algún horizonte en la *re-significación*.

³⁶ Hacemos el llamado de atención: los aportes epistemológicos de Ricoeur apuntan siempre a la búsqueda de una historia verdadera, alejada de la imaginación como recurso para su escritura. Podemos asociar su filosofía al llamado *giro lingüístico*, pero no debemos confundirlo con los presupuestos de otras escuelas que abogan por la imposibilidad de ver en la historia una ciencia de lo que realmente pasó en el pasado.

³⁷ Ovalle, Daniel, “Le travail de la memoire...” *op. cit.*, p. 270.

³⁸ Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 494.

³⁹ Cabe anotar la concepción del autor de símbolo: “no es una operación psicológica destinada a guiar la acción, sino una significación incorporada a la acción y desciftable gracias a ella por los demás actores del grupo social”. En Ricoeur, Paul *Temps et récit... op. cit.*, p. 113.

⁴⁰ Para una lectura sistemática: *Ibidem*, pp. 105-162.

Entonces, ¿dónde comprendemos todo este aparataje teórico en la temática de la muerte? Si entendemos las fases de mimesis uno, dos y tres como el recorrido en la construcción de la trama, diremos que la construcción de la trama de la muerte en la historia nos dará la posibilidad de interpretarla desde una óptica historiográfica.

El recorrido de la trama de la muerte –entendiendo *trama de la muerte* en la red conceptual de cómo el hombre en sociedad ha afrontado la temática– comienza, siguiendo la teoría ricoeuriana, con la pre-comprensión del mundo de la acción. Ricoeur nos recuerda que vivimos *contando acciones*, pues articulamos las mismas bajo signos y normas sociabilizadas. Sin duda la muerte está simbolizada en cada época con características propias. Como símbolo, la muerte articula experiencia social. Para nuestro trabajo, la muerte como símbolo cultural corresponde a una verdadera significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del grupo social. De esta manera, para Ricoeur, el obrar humano de toda acción –entre ellas ponemos las actitudes ante la muerte– se comprende bajo su realidad simbólica y su temporalidad. Sobre esta “pre-comprensión de levanta la construcción de la trama”⁴¹, y con ella mimesis II.

Para llegar a la refiguración del tiempo humano (mimesis III) se debe concretizar la función mediadora de mimesis II. Media, como hemos dicho, entre acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como un todo. La muerte, mirada desde este prisma ricoeuriano, asoma como una posibilidad de interpretación en la configuración del tiempo humano bajo la mirada de la narración. Narramos la muerte conforme la vamos configurando en nuestra experiencia fenomenológica, donde la tarea del investigador será entrelazar desde una óptica hermenéutica-histórica, las características simbólicas que han hecho de la muerte un fenómeno histórico. Ahora bien, ¿cómo es que podemos hablar de una hermenéutica histórica de la muerte?

Partimos de la premisa que lo propio de la esfera de la experiencia histórica es la comprensión del sentido de lo humano mediado por los signos culturales. Este es el impulso heideggeriano que conecta el problema mismo a las manifestaciones lingüísticas. Los aportes de Ricoeur son parte de este esfuerzo filosófico. En palabras de Fernando Betancourt “gran parte de este esfuerzo ha consistido en poner el énfasis en las dos dimensiones que comporta dicho acontecimiento: la materialidad del lenguaje y la inmanencia social del sentido”⁴². La hermenéutica que tratamos aquí es aquella que adopta el lenguaje como centro de todas sus preocupaciones⁴³. Es por esto que proponemos la teoría ricoeuriana como herramienta de análisis. Se plantea la posibilidad de una hermenéutica histórica apoyándose en una filosofía reflexiva al estilo de Ricoeur⁴⁴, para quien la hermenéutica “es

⁴¹ *Ibidem*, p. 125.

⁴² Betancourt, Fernando, *El retorno de la metáfora... op.cit.*, p. 140.

⁴³ Para Ricoeur y su filosofía hay una exigencia central: la autocomprensión debe ser una tarea filosófica que rompa con la filosofía de la conciencia, aquel paradigma central de la filosofía moderna desde Descartes, hasta Kant y Hegel.

⁴⁴ “Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc.”. En Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, traducción de Pablo Corona, México,

un gesto humilde de reconocimiento de las condiciones históricas a la que está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud⁴⁵. Es esta comprensión humana de la muerte la que queremos –desde una mirada historiográfica– proponer. ¿Qué mejor que la muerte como temática histórica de finitud?

4. A modo de conclusión

Dicho todo lo anterior, será el símbolo de la muerte puesto a prueba bajo la sombra del tiempo el vehículo interpretativo. Aquel que nos habla de modos culturales de enfrentar la muerte y que con el tiempo fueron cambiando. Somos parte de esa comprensión que mira al pasado pensando siempre en el presente. Nuestra reflexión no ha querido tener un afán historicista, sino más bien pretende una búsqueda de respuestas a los cambios sucedidos con respecto a la muerte desde el pasado hacia nuestro presente. La muerte debe ser estudiada no sólo para dar cuenta de las distintas realidades que ha tenido en el tiempo (que es como creemos que se ha venido estudiando), sino más bien para dar una respuesta al porqué hoy en día vivimos bajo lo que otros han llamado la *pornografía de la muerte* o la muerte como *tabú*. Al hombre contemporáneo le cuesta hablar de la muerte. Parece necesaria la ocurrencia de lamentables sucesos de muerte para que la comuniquemos como algo normal de la vida. El historiador que bien sabe que en otros tiempos esto ha sido de otra manera, debe ante todo alzar la voz en la búsqueda de respuestas que den una explicación al cambio. ¿De qué sirve nuestra disciplina si no es para darle un sentido al presente? El propósito más profundo acerca de la tarea que como historiadores tenemos, es la convicción de que nuestro trabajo –que proviene de la mirada del hombre en el tiempo– se sustenta en la articulación del saber histórico sobre el trabajo de la memoria: en el presente mismo de la historia. En palabras de Bernard Lepetit “es en la transformación del valor del presente donde se encuentra el origen del cambio de situación del pasado”⁴⁶. Es el presente y su relación con la muerte lo que sustenta esta reflexión, sobre todo considerando que la historia de la muerte en Occidente nos muestra que ha pasado del hecho íntimo, doméstico y natural a ser causa y sensación de fracaso. Por no decir motivo de profundo rechazo en nuestra sociedad contemporánea.

Como buenos observadores del presente sabemos que de la muerte poco se habla. O se la banaliza en la cotidianidad o se la considera desde la medicina como un accidente al que hay que combatir con la técnica de la biotecnología. Si antes era la Iglesia católica la encargada de todo el aparataje imaginado y social de la muerte para prácticamente la totalidad de la sociedad, ahora es la medicina y la medicalización de la muerte en

Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 28.

⁴⁵ Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, traducción de Mauricio M. Prelooker, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 172-173.

⁴⁶ Lepetit, Bernard, “Le présent de l’histoire”, en Ricoeur, Paul, *La memoria... op.cit.*, p. 498.

lugares como el hospital las que se han encargado del morir. ¿Cómo y por qué hemos llegado hasta esto? Creemos, con mucho respeto a la historiografía especializada, que es necesaria una visión como la que hemos propuesto para mirar más allá de la simple secularización de la vida cotidiana. El estudio histórico del lenguaje de la muerte nos puede dar pistas más concretas de un proceso social complejo. La narración vista como se ha mostrado, no pretende ser más que el vehículo para una historia cultural como rescate de la memoria histórica.