

Presente y eternidad. Dos categorías de la filosofía de la historia de Paul Ricœur

Begoña Rúa Zarauza

Paul Ricœur tiene una extensa producción filosófica y la *historia* es uno de sus temas más reiterados. Pero cabe preguntarse si en Ricœur hay una filosofía de la historia. Es decir, se puede tratar filosóficamente el tema de la *historia* sin hacer filosofía de la historia. Uno de los presupuestos base en este trabajo estriba en que: la *filosofía de la historia* es esencialmente filosofía práctica —la cual se distingue, no obstante, de la ética y de la política que versan sobre los aspectos de la acción—. Tal es, por ejemplo, la tesis de Jacques Maritain en su obra *Pour une philosophie de l'histoire*, donde sostiene que la filosofía de la historia no sería sino una aplicación final de las verdades filosóficas al movimiento de toda la humanidad.

La hipótesis de partida en este trabajo estriba en que la obra de Paul Ricœur *Temps et Récit* es una obra sobre filosofía de la historia conforme al criterio mencionado de una filosofía esencialmente práctica. Es cierto que en el prólogo se afirma expresamente que esta obra y *La Métaphore vive* son dos obras paralelas y que ambas revelan un mismo fenómeno de innovación semántica.¹ Sin embargo, esta coincidencia tiene que ver con el modo de *referencia* que es propio de ambas. Es decir, se trata de reconocer el estatuto *ontico* de aquellos aspectos de la realidad que no pueden ser dichos de un modo descriptivo o directo. Pero no hay coincidencia en cuanto a la temática.

No obstante esta afirmación, *Temps et récit* se revela como una reflexión sobre filosofía de la historia en los términos de su propio título: tiempo y relato. Con el término *tiempo* se alude a las grandes filosofías del tiempo:

Artículo recibido el 22 de enero de 2012 y aceptado para su publicación el 24 de marzo de 2012.

¹ P. RICŒUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, 11.

todas ellas consideran el tiempo como uno, en singular, y la historia puede ser la totalización del tiempo en el eterno presente, como es el caso de la filosofía hegeliana de la historia. Por otro lado, el término *historia* lo mismo que el término *tiempo*, es tratado como uno, en singular: la historia. Esta última engloba dos procesos de totalización, a saber, la totalidad del curso de los acontecimientos y la totalidad de los relatos de tales acontecimientos. Para comprender bien la intrínseca relación entre la historia (y por tanto el tiempo en tanto que tiempo humano) y el relato es preciso tener en cuenta que el término *historia* designa desde hace más de dos siglos ambos aspectos, el aspecto fáctico de los hechos acaecidos y el aspecto gráfico de la transcripción de los mismos mediante la escritura.² Ricœur considera que esta confluencia de significado no es una mera ambigüedad del lenguaje sino que revela una *consciencia histórica*, la consciencia que los seres humanos tenemos de que nuestra propia realidad está supeditada al tiempo. Se trata de una consciencia que, como tal, se articula de modo racional y por tanto verbal o lingüístico. En particular Ricœur defiende la tesis según la cual: “El tiempo deviene más humano en la medida en que es articulado de modo narrativo...”³

Pero además, como se verá a lo largo de este trabajo, hay un tiempo cósmico tal como se muestra en los estudios o reflexiones sobre la física por ejemplo en Aristóteles, y hay un tiempo fenomenológico en el sentido de tiempo vivido o experimentado por el ser humano, tal como se muestra en San Agustín —considerado como el primer “fenomenólogo” por la fenomenología moderna—. Esta distinción presenta una aporía que, según Ricœur, se expresa con más propiedad mediante la representación narrativa que mediante la especulación teórica. Pero, en todo caso, el tiem-

² Para una mayor clarificación de este aspecto remito al artículo de Reinhardt KOSELECK, “Geschichte” recopilado en *L'expérience de l'histoire* con el título: “Le concept d'histoire”. La siguiente cita puede resultar clarificadora a este propósito: “Lorsque Hegel constate que, dans notre langue, l'histoire [Geschichte] réunit aussi bien le côté objectif que le côté subjectif et signifie aussi bien l'istoriam rerum gestarum que les res gestas elles-mêmes, il ne considère ce résultat comme un hasard superficiel. Les faits et les événements proprement historiques qui laissent derrière eux l'espace protohistorique des événements naturels ne seraient apparus que conjointement à leur réélaboration au moyen du récit historique [Geschichtserzählung]”, 27.

³ P. RICŒUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, 17. (En aquellos casos en que se cita directamente el texto de Ricœur se ha hecho una traducción libre del original en francés).

po deviene historia en la medida en que es tiempo fenomenológico, tiempo humanamente vivido y estructurado. De otro modo estaríamos ante una consideración del tiempo estrictamente natural o física.

Finalmente cabe tener en cuenta ya desde esta breve introducción, que ambos aspectos, la unicidad del tiempo y de la historia así como la dicotomía del tiempo cósmico y del tiempo fenomenológico o experimentado, están íntimamente ligados a dos categorías claves de la filosofía de la historia en Paul Ricœur: el presente y la eternidad.

I. La filosofía de la historia en Paul Ricœur

Los dos pilares que fundamentan la filosofía de la historia en la obra *Temps et Récit* de Ricœur son San Agustín, particularmente el libro XI de las *Confesiones*, y Aristóteles, particularmente en *La Poética*.

San Agustín es considerado como el primer *fenomenólogo* por la fenomenología moderna (tal como se ha dicho más arriba) y ya en él se muestra la imposibilidad de una fenomenología pura. Esto es, la imposibilidad de una aprensión intuitiva de la estructura del tiempo o la imposibilidad de una representación conceptual del tiempo. Esta imposibilidad, por otra parte, guarda cierta relación con las nociones de presente y eternidad. Estas nociones son paralelas a las nociones *distentio/intentio* en Agustín. La noción de *distentio* es una especie de contrapartida a la famosa *argumentación escéptica* según la cual el tiempo *no tiene ser* porque el futuro no es aún, el pasado ya no es y el presente no permanece. De la contestación de Agustín al argumento escéptico resulta la *distentio animi*. En primer lugar nosotros *medimos* el tiempo, más aún, es respecto al pasado y al futuro que decimos que son largos o cortos. Pero no es posible medir lo que no es. El tiempo puede ser medido una vez que ha pasado, mientras está en curso no es posible determinar su extensión y las previsiones se hacen respecto a un plazo determinado en el futuro, sin embargo el presente no tiene extensión. Ahora bien, según Agustín, lo que tenemos por “ser” no son el pasado y el futuro en sí sino las cualidades de los mismos que permanecen en el presente. Se trata de *cualidades temporales* que se encuentran en el alma y se encuentran en tanto que presentes.

En sentido propio podría decirse que hay tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. Hay, en efecto, en

el alma en cierta manera estos tres tiempos y yo no los veo en otro lado. [...] El presente del pasado es la memoria, el presente de presente es la visión y el presente del futuro es la expectativa.⁴

La medida del tiempo no depende, no obstante, del movimiento físico de los astros porque se requiere un punto de referencia fijo mediante el cual comparar un tiempo largo a un tiempo más corto, pero el movimiento de los astros puede variar. Es cierto que el movimiento puede detenerse mientras que el tiempo no se detiene. Agustín sostiene que el tiempo es medido por el alma y ésta no mide el pasado y el futuro como tales sino su memoria y su expectativa. Sin embargo, el punto fijo de referencia mediante el cual es posible medir el tiempo apunta hacia una *permanencia* que de ningún modo corresponde al alma humana que es inestable y pasa. El polo opuesto del tiempo que *pasa*, que transcurre e incluso se agota, es la *eternidad* que no pasa. La eternidad es el aspecto de *intentio* que se opone a la *distentio* del alma humana en la memoria, la expectativa y la atención.

El otro *pilar* de la filosofía de la historia de Ricœur es *La Poética* de Aristóteles. Con ella se reconstruye el aspecto *narrativo* que corresponde al aspecto temporal de la historia. Y ambos aspectos, como veremos, apuntan a la cualidad específica de la historia en tanto que *historia humana*. Esto es, se puede decir que la historia humana se distancia de la historia natural o biológica en cuanto tal, porque hay un tiempo fenomenológico, un tiempo vivido específicamente por el ser humano y únicamente medible por él, contrapuesto, por tanto, al tiempo cosmológico o natural. El relato por su parte apunta hacia la cualidad *práctica* de la historia en tanto que narración de las acciones humanas.

Ricœur menciona tres aspectos clave de *La Poética*, a saber: sobre el término *mythos* que significa la *disposición de los hechos en sistema*, el hecho de que *La Poética* se refiere al arte de *componer intrigas*, y sobre el término *mimesis* como proceso de imitar o representar *la acción*. No obstante, la imitación o representación de la acción se identifica, prácticamente, con la disposición de los hechos en sistema. Aquello que la imitación o representación de la acción produce es, precisamente, la disposición de los hechos de modo sistemático u ordenado y Aristóteles se

⁴ SAN AGUSTÍN, (citado por P. RICŒUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, 27-28).

refiere sobre todo a la tragedia con lo que está conlleva de componente ético:

La tragedia es representación no de los hombres sino de la acción, de la vida y de la felicidad, y el objetivo buscado es una acción, no una cualidad (...) Además, sin acción no habría tragedia mientras que podría haberla sin caracteres.⁵

Ricœur se plantea si el modelo de la tragedia podría ser extensible a todo el campo de lo narrativo porque este modelo tiene la virtud de poner muy alto la exigencia de *orden* ya desde el comienzo. Este orden se caracteriza por la completud, la totalidad y una adecuada extensión. Aspectos todos ellos que tienen que ver con una *lógica*: “un todo” es aquello que tiene un comienzo un medio y un fin y este todo está regido por ciertas exigencias de necesidad y probabilidad que se hurtan al mero azar. De ahí que “comienzo, medio y fin” se refieren a aquellos efectos que son propios de la composición poética y no a los hechos de la experiencia. Pero, en todo caso, esta *lógica* es propia de “una intelección adecuada al ámbito de la *praxis* y no al ámbito de la *teoría*; una intelección que es próxima a la *phronesis* que es la inteligencia de la acción.”⁶ Se trata pues de una inteligencia pero no de la inteligencia específica de los *universales* de los filósofos sino de otro tipo de *universales*. Ricœur ilustra esta diferencia mediante la canónica definición aristotélica que opone la poesía a la historia:

(...) La diferencia entre el cronista y el poeta no procede del hecho de que uno se exprese en verso y el otro en prosa; sino que la diferencia es que uno dice aquello que ha ocurrido, mientras que el otro dice aquello que podría haber ocurrido; es por ello que la poesía es más filosófica y más noble que la crónica: la poesía trata de lo general, la crónica de lo particular.⁷

Lo posible y lo general requieren de una cierta conexión entre los hechos porque la propia conexión debe ser necesaria o verosímil y pensar

⁵ ARISTÓTELES, (citado por P. RICCEUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, 64)

⁶ P. RICCEUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, 68.

⁷ ARISTÓTELES, (citado por P. RICCEUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, 69.)

un vínculo causal es ya universalizar. Pero el tipo de universales que es propio de la *disposición de los hechos* en la intriga tiene que ver con su ordenación la cual, a su vez, está vinculada a la completud o totalización y se trata de los universales próximos a la sabiduría práctica, a saber: la ética y la política. La completud de la obra tiene su sentido por el hecho de que ya durante su trascurso una u otra salida deben mostrarse como plausibles. Por otra parte, la *praxis* pertenece tanto al ámbito de lo real (del cual se ocupa la ética) como al ámbito delo imaginario, de modo que, la disposición de los hechos sugiere la posibilidad de una trasposición a la práctica. Es preciso tener en cuenta que la tragedia versa sobre ciertos *giros de fortuna* y particularmente sobre la felicidad o la infelicidad de los personajes. El giro de fortuna concierne a una fatalidad capaz de arrojar a personajes de valor en la desgracia contra toda expectativa de salvación. El contrapunto ético estriba en mostrar cómo el ejercicio de las virtudes puede conducir a un feliz desenlace.

Una historia —conforme a las aportaciones de Aristóteles— es algo más que una mera enumeración de acontecimientos en un orden serial, es decir, se requiere de una cierta organización como *totalidad* inteligible. Por otra parte, la puesta en intriga combina dos dimensiones temporales como son la dimensión cronológica y la dimensión lógica, según la lógica que le es propia. La dimensión cronológica es la parte episódica del relato, los acontecimientos de la historia. La dimensión lógica es la configuración que transforma una serie de acontecimientos en historia. El relato de la historia contada está regido desde el principio por el fin o desenlace, y por tanto, el tiempo se aprende como recapitulación de unas condiciones iniciales, según un curso propio de desarrollo, en sus consecuencias finales.

Mediante el relato la aprensión del mundo se realiza desde la perspectiva de la *praxis* humana antes que desde la perspectiva cósmica. No obstante se requiere tener en cuenta el tipo de referencia y de veracidad. El relato histórico se distancia netamente del relato de ficción porque solamente el primero se refiere a eventos efectivamente acaecidos. Se trata del clásico problema del estatuto del pasado en tanto que “real”. Para el análisis de este aspecto Ricœur se basa en las contribuciones de la historiografía francesa contemporánea y en las contribuciones anti-positivistas de la *escuela de los anales*.⁸

⁸ La Escuela de los *Anales* es una escuela historiográfica, denominada así por su prime-

Desde el punto de vista común un acontecimiento histórico es aquello que ha tenido lugar en el pasado y, por tanto, es independiente del hecho de su reconstrucción. No obstante, el estatuto de “acontecimiento” ha sido puesto en crisis por la filosofía contemporánea una vez que se ha comprendido que éste está indefectiblemente unido a su comprensión. Es decir, siempre que un hecho o acontecimiento es considerado por un narrador (e incluso por un científico) se produce una cierta implicación subjetiva insoslayable. Por otra parte, existe la presuposición tacita según la cual los acontecimientos históricos son aquello que los individuos provocan o padecen. Se considera que el individuo es responsable del cambio histórico y que los cambios más significativos son los grandes acontecimientos puntuales. A estos supuestos se contesta reivindicando el primado del *hecho* social —en sus dimensiones económica, cultural, política, geográfica, etc.— frente al primado del individuo; y el primado del acontecimiento de larga duración —el tiempo de las instituciones políticas y sociales— frente al hecho puntual. Se trata de un desplazamiento del centro de interés de la *historia política* hacia la *historia social*. En el primer caso son los individuos —jefes de estado y de guerra, ministros, diplomáticos, prelados, etc.— quienes *hacen* la historia. En el segundo caso son los grupos —categorías y clases sociales— quienes devienen los héroes colectivos de la historia.

El estatuto de la historia como *relato* no era considerado por la historiografía francesa porque se tenía por una forma demasiado elemental del discurso como para satisfacer ciertas exigencias de científicidad. No obstante, con la pérdida de crédito de la historia como *ciencia nomológica* —que preconizaba la *filosofía analítica anglosajona*— este estatuto será finalmente considerado. Es decir, en el historicismo considerado como ciencia nomológica se suponía que la historia podía ser *explicada* según leyes generales, como es el caso de la física. El descrédito de la explicación por leyes generales en historia no implica, no obstante, el reconocimiento de una cierta explicación *causal*. El análisis causal se expresa en enunciados del tipo “x es causa de y” pero según distintos conectores como son entrar, producir, conducir, etc., no obstante, en ningún caso se puede hablar

ra publicación de la revista francesa *Annales d'histoire économique et sociale*. Se trata de una tendencia de la historiografía francesa que ha incorporado estudios interdisciplinarios sobre la historia como la geografía, la sociología, la economía, la psicología social y la antropología.

de una subsunción de los casos particulares en leyes generales. La aproximación entre la historia y el relato surge, precisamente, del debilitamiento del modelo nomológico. De hecho, el primer alegato a favor de una interpretación narrativista de la historia tiene lugar dentro del marco de la filosofía analítica por parte de Arthur Danto en *Analytical Philosophie of History*.

Ricœur sostiene la tesis según la cual, en la historia hay una escritura que no es exterior a la concepción y a la composición de la misma y que constituye lo que él denomina *mundo histórico de comprensión*. La historiografía es según un método específico de explicación: el historiador está en la posición de juez o de contestador que dirime entre varias explicaciones posibles aquella explicación que más adecuadamente se ajusta a los hechos. Pero, los narrativistas, por su parte, demuestran que *contar* es ya *explicar* porque la misma puesta en intriga requiere de una conexión causal. De ahí que, según Ricœur, los acontecimientos históricos no difieren netamente del tipo de acontecimientos que encajan en la puesta en intriga. Por otra parte, la propia configuración narrativa termina por abocar a una figuración de la experiencia temporal. De hecho, el relato es el único modo de contestar, en cierto sentido, a las aporías del tiempo de las cuales se ha hecho mención más arriba y que de nuevo serán consideradas en el último apartado de este trabajo. En efecto, la *condición humana* es histórica en la medida en que el ser humano está supeditado a un tiempo que no puede dominar —el tiempo que se haya en la propia naturaleza— y en la medida en que tiene *consciencia* de esta supeditación. La realidad histórica del ser humano apunta hacia un desfase de la mera dicotomía entre *historiografía* y *ficción*. El rol de la narración estriba, precisamente, en su capacidad para figurar la realidad histórica del ser humano de modo que quede elevada al rango de *consciencia histórica*. Ello implica, de nuevo, la tesis de Ricœur según la cual *el tiempo deviene tiempo humano en la medida en que es articulado en el relato*.⁹

Desde el momento en que la formulación de la historia como escritura deviene una primera verdad evidente por sí misma, cabe pensar que la historia imita a la escritura según los distintos tipos de puesta en intriga recibidos de la tradición literaria. Esta imitación tiene que ver con la configuración del relato pero atañe, además, *a una forma de ver* tal o cual encajamiento de acontecimientos de la historia *como* trágicos, *como* su-

⁹ P. RICŒUR, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, 17.

blimes, *como* abominables o *como* felices. Este “*ver como*” es un efecto de ficción según estrategias retóricas. Un libro de historia puede ser leído como una novela. Ello no obsta para que el historiador se repunte como *neutral* respecto a los acontecimientos para mejor comprenderlos y explicarlos en su objetividad. Sin embargo, esta suerte de *distanciamiento* o incluso de *neutralidad ética* —en términos de Ricœur— no es posible ni aún deseable cuando se trata de ciertos acontecimientos próximos a nosotros. Es el caso, por ejemplo, de los acontecimientos históricos vividos en el pasado siglo, las guerras mundiales y civiles, el holocausto nazi, etc.

II. La dimensión práctica de la historia como “totalidad”

En este segundo apartado entra el juego la idea del tiempo en singular, según es tematizado por las grandes filosofías del tiempo y, por lo mismo, de la historia en singular. Ahora bien, la dimensión práctica de la historia es insoslayable si consideramos el hecho de que la historia está en curso. Es decir, la historia en el sentido clásico del término, se refería a los acontecimientos pasados y el considerar la historia como una totalidad que tiene un comienzo, está en transcurso y de dirige hacia un fin, es una concepción propia de la tradición escatológica judeo-cristiana que preconizan las grandes *filosofías de la historia* de los siglos XVIII-XIX. Ricœur se pronuncia a favor de la concepción de la historia como una y total y de su dimensión esencialmente práctica en tanto que concierne a un curso de acontecimientos y a un proyecto, ambos recopilados en el presente de la acción. No obstante, se podría decir que la filosofía de la historia de Ricœur contesta a las *filosofías idealistas* de la historia, las filosofías de tipo hegeliano. En efecto, Ricœur hablará siempre de una mediación imperfecta que mantiene la *diferencia* entre los tres aspectos del tiempo (pasado, presente y futuro) y que se opone al *saber absoluto* que termina por eliminar en la *identidad* del sistema la diferencia entre presente, pasado y futuro.

En este punto se hace necesaria, en términos del propio Ricœur, una confrontación con Hegel. Esta confrontación se realiza en el tomo tercero de la obra titulado *Le temps raconté*, en el capítulo: “Renoncer a Hegel”¹⁰.

¹⁰ P. RICŒUR, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, 280.

La *historia*, en la filosofía de la historia de Hegel, no es una historia de historiador sino una historia de filósofo. Según Ricœur, Hegel preconiza una historia de filósofo y no una historia de historiador porque solamente el primero es capaz de comprender que la historia está regida por la *idea* de *libertad*. Que la historia esté regida por la *idea* o que la historia esté regida por la *razón* parecen ser dos términos equivalentes. De ahí, la fórmula hegeliana mencionada por Ricœur: “El único pensamiento que aporta la filosofía es la simple idea de la Razón, la idea de que la Razón gobierna el mundo y que, por tanto, la historia del mundo se desarrolla racionalmente.”¹¹ La historia está regida por la Razón o por la idea de libertad y se trata de un *proceso* que es conforme a un *objetivo*, unos *medios* y un *material* efectivo. La historia tiene que ver con un *proyecto*, de ahí su dimensión eminentemente práctica. Ahora bien, el primer momento del proyecto consiste en la puesta de un *fin último* de la historia, es decir, la puesta de un objetivo que oriente las acciones a realizar. En términos hegelianos: “La cuestión de la determinación de la Razón en sí misma en su relación con el mundo se confunde con el fin último del mundo.”¹²

Una de las primeras estrategias de la filosofía hegeliana estriba en distinguir el desarrollo de la historia filosófica del desarrollo de la historia del mundo. La historia filosófica alcanza su madurez con la comprensión de idea de libertad. En consecuencia, la filosofía es capaz de interpretar la historia del mundo en su totalidad, principalmente la historia política, bajo el prisma de la idea de libertad que rige desde siempre los destinos del mundo. El objetivo del todo el sistema no consiste sino en la auto-realización de la idea de libertad. Se puede afirmar pues, que la historia de la filosofía muestra que el Espíritu se auto-realiza, se produce a sí mismo como a su propio resultado, cuando alcanza la auto-conciencia de su propia auto-realización. No obstante, tal reflexión permanecería relegada al dominio de la mera abstracción de no hallar su modo propio de concreción en lo que Hegel denomina el *espíritu de un pueblo*. Es en las instituciones, la cultura, la organización de un pueblo que la *idea* de libertad se realiza. Sin embargo, los múltiples espíritus de los múltiples pueblos remiten al único Espíritu del mundo. No hay sino un solo Espíritu mani-

¹¹ HEGEL, (citado por P. RICCEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 282)

¹² HEGEL, (citado por P. RICCEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 283).

festándose en múltiples articulaciones. Ahora bien, el punto supremo de la comprensión filosófica radica, precisamente, en el paso del espíritu de un pueblo a otro de modo que termine por realizarse la idea de libertad conforme a la auto-realización del *Espíritu Absoluto*.

Es en este *paso* del espíritu de un pueblo a otro —el cual hace posible al auto-realización del Espíritu Absoluto— donde entran en juego los *medios* del proyecto, o en otros términos, los medios que la libertad se da a sí misma para su propia realización en la historia. Estos *medios* tienen que ver con la tesis hegeliana de la *astucia de la razón*. Y, sobre todo, es en el dominio de una teoría de la acción que ha de buscarse la solución al problema de los *medios*.¹³ En primer término, la efectuación de la libertad se realiza mediante la inversión de ésta en el *interés*: “El derecho infinito del individuo es que encuentre satisfacción en su actividad y su trabajo.”¹⁴ Pero, por otra parte —y en el mismo plan de una teoría de la acción— se afirma que el interés no obtiene su energía sino de la *pasión*. La *convicción moral* requiere de la movilización completa y sin reservas por la *idea* de la pasión que la *anima*. Ahora bien, lo que está en juego bajo estos términos —sostiene Ricœur— no es sino lo que en la *Fenomenología del Espíritu* se denomina *el mal*.

Una teoría de la acción implica el hecho de que cualquiera que realice cualquier acción desencadena una serie de efectos que se escapan a su primera intención conforme a su propio dinamismo de desarrollo. Sabemos que el mal deriva de los intereses egoístas del individuo, pero dejando a un lado la esfera del individuo, en la esfera más amplia del Estado se puede dar una perfecta coincidencia entre los *efectos no intencionales* del individuo y *los intereses superiores* que la libertad se da a sí misma. Los intereses superiores de la libertad son los intereses del Espíritu y los intereses egoístas del individuo pueden concordar perfectamente con los intereses del Espíritu. Esta concordancia se muestra en los casos que son “fuera de serie” y por tanto, capaces de llevar los destinos del mundo más allá de ellos mismos e incluso a pesar de ellos mismos. Estos individuos son lo que Hegel denomina *grandes hombres históricos*. La astucia de la razón no consiste sino en dejar actuar las pasiones libremente porque estas llevan en sí mismas el destino de los fines superiores. Ricœur añade que la tesis de la

¹³ P. RICŒUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 285.

¹⁴ HEGEL, (citado por P. RICŒUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 285).

astucia de la *razón* ocupa, en cierto sentido, el lugar que el mal ocupa en la *teodicea* al contestar que el mal no es en vano.

La Razón, el Espíritu Absoluto, por otra parte, es temporal en la medida en que se realiza en la historia. Además, es preciso tener en cuenta que todo el proceso de realización culmina en un retorno del Espíritu a sí mismo. Pero, Hegel distingue netamente entre el desarrollo evolutivo que es propio al dominio natural, y el desarrollo que es propio del Espíritu y por tanto trasciende el primero. En efecto, el desarrollo que es propio del Espíritu es un *progreso* y no una mera *evolución*: “El desarrollo no es una simple eclosión sin pena ni lucha, como en la vida orgánica, sino una dura labor, contra voluntad, contra sí mismo.¹⁵” El rol que lo *negativo* ocupa en la *Fenomenología del Espíritu* supone una novedad, según Ricœur que cita a Hegel: “Es conforme al concepto del Espíritu que el desarrollo de la historia se produzca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo.¹⁶” Importa subrayar el hecho de que este desarrollo se realiza mediante distintas etapas las cuales establecen la ruptura entre el tiempo biológico y el tiempo histórico y la *vuelta*, el *retorno*, de lo transitorio a lo eterno.¹⁷

En la evolución natural el cambio se realiza en la superficie mientras que en el progreso histórico el cambio se realiza en el *concepto*. Solamente el espíritu es susceptible de progreso porque *la transformación de una configuración a otra se realiza en la transformación de la precedente*. Es importante subrayar esta diferencia porque implica que en cada etapa se recapitulan todas las precedentes de un modo nuevo y transformado. Es por ello que las generaciones pasan mientras sus creaciones permanecen. Se podría decir, de un modo un tanto grotesco, que cada desarrollo ha conducido al desarrollo posterior y que éste es el único que cuenta porque implica la transformación del anterior en la nueva configuración actual. “El Espíritu es ahora y ha sido siempre, (...) lleva en sí los grados de la evolución pasada (...) Los momentos que el Espíritu parece haber dejado tras de sí, los posee siempre en su actual profundidad.¹⁸” Pero entonces, se produce una identidad que termina por abolir la diferencia entre el pasado como habiendo

¹⁵ HEGEL, (citado por P. RICŒUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 290).

¹⁶ HEGEL, (citado por P. RICŒUR, *Ibidem*).

¹⁷ HEGEL, (citado por P. RICŒUR, *Ibidem*).

¹⁸ HEGEL, (citado por P. RICŒUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, 291).

sido y el futuro como abierto, sostiene Ricœur. Lo único que cuenta es un pasado vivo y actual frente a un pasado muerto.

Hegel concluye, según Ricœur, que el Espíritu ha acumulado el suficiente sentido hasta nuestros días de modo que es capaz de conocer el objetivo último del mundo así como los medios y el material que aseguran su realización fáctica. No obstante, Ricœur asevera que este paso es ilegítimo porque: si no se reconoce la capacidad del presente actual para retener el pasado conocido y para anticipar el futuro que se esboza ya en las tendencias de tal pasado, la propia noción de historia queda abolida. *La filosofía* elimina *la historia* desde el momento en que no reconoce sino un presente efectivo o actual porque elimina, precisamente, el aspecto de *distentio* entre el pasado el presente y el futuro que se muestra en el aspecto fenomenológico, es decir, en la vivencia o experiencia que tenemos de la realidad histórico-temporal, tal como aparece en San Agustín.

III. Presente y eternidad

Una de las tentativas claves de la filosofía de la historia de Ricœur estriba en demostrar la imposibilidad de una intuición directa de la estructura temporal y por tanto, de una representación del tiempo que fuese enteramente permeable al concepto. El polo opuesto de esta imposibilidad consiste en demostrar que el discurso adecuado para la representación del tiempo no es tanto teórico como práctico y por ello concierne más bien al relato narrativo que a la especulación filosófica. El tiempo debe ser *contado* antes que pensado de ahí el título de tercer volumen: *Le temps raconté*. Se trata del frente a frente entre el tiempo y el relato tal como se mostraba en el análisis agustiniano del tiempo y la teoría aristotélica de la intriga. Con respecto al aspecto negativo de la tesis ricœuriana —la imposibilidad de una intuición directa o una representación conceptual de la estructura del tiempo— nuestro autor ha expuesto un análisis de las tentativas, digamos canónicas, para explicar el fenómeno del tiempo, en particular las tesis de San Agustín, Husserl y Heidegger. El resultado es que no cesan de multiplicarse las aporías desde el momento en que el tiempo eludiendo todo intento a ser constituido, se revela como constituyente, presupuesto siempre ya en el trabajo de constitución.¹⁹

¹⁹ P. RICŒUR, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, 374-375.

Ricœur ha centrado sus análisis en tres grandes aporías: la no coincidencia entre el tiempo fenomenológico o experimentado y el tiempo cosmológico; la unicidad del tiempo y, finalmente, la irrepresentabilidad del tiempo. Solamente la tercera de estas tres aporías no ha sido tratada de modo sistemático en la obra, no obstante Ricœur sostiene que ésta se dejaba intuir, en cierto sentido, bajo el reverso de las otras dos. Esta última aporía es significativa porque apunta más allá del tiempo mismo, hacia su polo opuesto que es la *eternidad*. El aspecto de lo que no cambia, lo que permanece, no deja de estar presente, en efecto, en todas las reflexiones sobre el tiempo ya desde el arcaico pensamiento de los presocráticos. Es el caso del canónico ejemplo de Anaximandro en el que prevalece la *physis*, el poder del tiempo al cual está sujeta la alternancia de las generaciones y corrupciones que viven supeditadas al “orden fijo del tiempo”. Del mismo modo, en Aristóteles, y en toda una tradición cosmológica que hay tras él, el tiempo nos circunscribe, nos envuelve, sin que podamos generarlo ni dominarlo.

Respecto a la primera de las tres aporías, la no coincidencia entre la experiencia del tiempo y el tiempo natural, cabe pensar en primer lugar en *La física* de Aristóteles donde se muestra como el tiempo es relativo al movimiento sin confundirse con él. En particular, el tiempo es el *antes* y el *después* del movimiento. No obstante, la *sucesión*, es decir, el antes y el después del tiempo, no es una relación primera porque procede por analogía de la *relación de orden* que está en el mundo antes de estar en el espíritu que establece la sucesión. Aristóteles introduce, además, la noción de número con respecto al tiempo: “El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después²⁰”. Ello implica una mente para definir el instante y para distinguir y contar los instantes porque los intervalos que se comparan se comparan con respecto a una unidad fija. Pero, en cualquier caso el alma, la mente, siempre trabaja sobre algo que es previo. De este modo, la física del tiempo no se deja derivar de la *distentio animi* de San Agustín. No obstante, la recíproca se impone desde el momento en que hay una separación infranqueable entre el *instante* aristotélico y el *presente* agustiniano. En efecto, el *instante* aristotélico puede ser pensado mediante una ruptura realizada por el espíritu en el movimiento continuo en tanto que éste es numerable. Pero, el *presente* agustiniano no es *cualquier*

²⁰ ARISTÓTELES, (citado por P. RICŒUR, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, 25).

presente sino todo presente (o instante) designado por un locutor en tanto que el *ahora* de su enunciación. Esta diferencia entraña, en primer lugar, que las rupturas mediante las cuales el espíritu define un instante cualquiera bastan para determinar un antes y un después en virtud de la orientación del movimiento o de la causa hacia su efecto. Así, es posible decir que un acontecimiento A precede a un acontecimiento B o que un acontecimiento B sucede a un acontecimiento A. Pero desde esta sola perspectiva no es posible afirmar que el acontecimiento A es pasado y el acontecimiento B futuro. Este es el caso, no obstante, del *presente* agustiniano mediante el cual, pasado y futuro reciben su cualidad en función del presente de la enunciación mediante el cual son designados. De ahí que el problema del tiempo no se resuelve considerado desde una sola perspectiva, la perspectiva del alma o la perspectiva del movimiento.

El caso particular de San Agustín aparece de nuevo respecto a la segunda de las tres paradojas, a saber, la unicidad del tiempo. Porque, en efecto, si bien Agustín opone a las doctrinas cosmológicas la realidad de un tiempo que se distiende en el espíritu, este espíritu es un alma individual y en ningún caso un alma del mundo. No obstante, cuando Agustín medita sobre el comienzo de la creación ha de confesar que el tiempo en sí mismo ha comenzado con el comienzo de las cosas creadas. Por tanto, el tiempo no puede ser sino el tiempo de todas las criaturas, el único tiempo, de modo que no sería explicable dentro del marco del L. XI de las *Confesiones*. En el caso del tiempo como *uno* no hay coincidencia entre éste y los tres aspectos temporales, es decir, el presente, el pasado y el futuro. La tesis que defiende Ricœur estriba en que la respuesta a esta aporía no se sitúa en el ámbito teórico cuanto en el ámbito práctico. De ahí que nuestro autor conteste a la *teoría de la totalidad* hegeliana —donde el presente eterno termina por abolir, en *la unidad de la idea*, la diferencia entre los tres aspectos del tiempo: presente, pasado y futuro— mediante un *proceso práctico de totalización*. No obstante, a fin de comprender en qué consiste el *proceso práctico de totalización* es preciso tener en cuenta que el sentido de una historia, de la historia en general, no se agota en el acontecimiento y el relato sino que se ha de tener en cuenta, además, la recepción de la misma por el individuo y/o la comunidad.

Hay ciertos acontecimientos que una comunidad tiene por determinantes de su realidad porque en ellos encuentra sus orígenes, sus raíces. Estos acontecimientos son capaces de fundar o de refundar su consciencia

individual.²¹ Es decir, los acontecimientos admirables, lo mismo que los acontecimientos terribles sufridos por una comunidad, generan una identidad comunitaria que está ligada a una fuerte consciencia ética. (A fin de ilustrar esta idea se puede pensar, por ejemplo, en la consciencia comunitaria del pueblo judío: el origen de su realidad por vocación divina registrada en la historia sagrada, el horror de los pasados acontecimientos del holocausto...). Por otra parte, la noción de *Identidad* —individual o colectiva— es una categoría *práctica* —según Ricœur— en el sentido de que el referirse a *alguien* por su nombre propio o por su individualidad, es referirse a alguien por sus *acciones*.

A fin de comprender esta última aportación de Ricœur en lo que ella implica de carga *ético-política*, cabe mencionar un artículo compilado en otra de sus obras, *Histoire et vérité* a saber en: “Le christianisme et le sens de l’histoire”. En este artículo se muestra como las filosofías *idealistas* de la historia —las filosofías de la historia de tipo hegeliano— se mantienen en un nivel de *abstracción* que hace imposible la consideración de lo *concreto* de la historia con sus *individualidades, dramas y responsabilidades*. Si se tiene en cuenta la idea de la historia como *progreso*, la historia aparece como una especie de acumulación de adquisiciones en cuestión de instrumentos materiales y espirituales. Son consideradas como adquisiciones de toda la humanidad los progresos de la cultura, la moral, el conocimiento; el mundo del progreso abarca tanto el dominio de la técnica como el dominio de las obras de cultura y espiritualidad. Sin embargo, el progreso es una especie de *espíritu* abstracto y anónimo, que no concierne a los hombres concretos, a los individuos y civilizaciones que sufren, crecen y perecen. Este es el caso contrario de la historia Sagrada tal y como se halla en los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. En efecto, a la luz de los acontecimientos narrados y bajo el prisma de una historia concreta lo realmente relevante tiene que ver con las decisiones individuales y con la posibilidad de ganar o perder la salvación. Es por ello que la noción de *progreso*, a causa de su carácter de abstracción y anonimato, es una especie de *epopeya* de las obras del hombre sin el hombre.

Por otra parte, la historia como *progreso* tiende a eludir los *acontecimientos* y las grandes *personalidades históricas*. No obstante, el hecho de que en la historia hay acciones que cuenta y otras que no cuentan es in-

²¹ P. RICŒUR, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, 272.

controvertible. De ahí que en el ámbito de la historia concreta la *historia-política* es ineludible. Mediante la noción de *política* Ricœur se refiere a las relaciones de poder. Este aspecto es de la mayor importancia porque, ya sea por parte de quienes detentan el poder o por parte de quienes lo soportan, acatan o contestan, sucede que el poder rige los *destinos* de los pueblos. Es entorno al poder y a las decisiones que conciernen al mismo, que aparece la noción de *culpabilidad*, esto es, la responsabilidad de los pueblos respecto a sus propios destinos históricos. De ahí la importancia de preservar, en términos de Ricœur “el sentimiento de la pluralidad de vocaciones históricas²²”.

La tercera de las aporías, encubierta en cierto modo bajo las otras dos, es la aporía de la irrepresentabilidad del tiempo. Lo importante a este propósito es que todas las reflexiones sobre el tiempo apuntan, como ya se ha mencionado anteriormente, más allá del tiempo mismo hacia su polo opuesto —en términos de Ricœur— que es la *eternidad*. Pero es sobre todo en San Agustín donde el contraste entre el tiempo y la eternidad parece alcanzar su máxima expresión. El alma agustiniana se hace eco del *gemido* universal que añora *lo que permanece sin cambio ni mutabilidad* por contraste a este mundo que pasa y en el que se encuentra en un cierto sentido, exiliada. *La eternidad* de San Agustín está en la historia pero trasciende la historia. Este es uno de los aspectos clave que podría recogerse respecto a la contestación de Ricœur a las filosofías *idealistas* de la historia. En efecto pues, solamente una filosofía de la historia que hace del *eterno presente* un *saber absoluto* de la *razón humana*, termina por abolir la distancia, la diferencia y la trascendencia entre el *tiempo* y la *eternidad*. No obstante, precisamente el polo de la *eternidad* es el aspecto absoluto respecto a las distintas *vocaciones* históricas que menciona Ricœur. Es decir, hay un derecho inalienable, tanto del individuo como de la comunidad, a responder libremente frente a la llamada a la vida eterna. Un derecho que puede resultar herido por las *filosofías idealistas* de la historia desde el momento en que abocan a una supresión, en cierto sentido, del aspecto trascendente de la historia.

²² P. RICŒUR, “Le christianisme et le sens de l’histoire”. *Histoire et vérité*, 97.

IV. A modo de conclusión

A modo de conclusión son cuatro las tesis que se podrían desprender de esta sucinta exposición sobre la filosofía de la historia en Paul Ricœur: en primer lugar la tesis según la cual Ricœur hace una reflexión sobre filosofía de la historia en el sentido de filosofía práctica, es decir, con vistas a la acción; en segundo lugar, que la filosofía de la historia de Ricœur es una *contestación* a las *filosofías idealistas* de la historia; en tercer lugar, que la filosofía de la historia ha de tener en cuenta, no sólo la totalidad de los acontecimientos y la totalidad de los relatos de los mismos, sino también la recepción de éstos por parte de los pueblos e individuos; y finalmente, que el tipo de acción que Ricœur preconiza es conforme a la noción de acción como *prudencia*.

La obra de Ricœur *Temps et Récit* es una obra sobre filosofía de la historia no obstante no se trata de una filosofía de la historia *sensu stricto* pues no se ocupa de los grandes temas de toda filosofía de la historia como son el tema del hombre, el mal, la libertad y la verdad. No obstante, en esta obra hay una reflexión sobre la filosofía de la historia en cuanto que se muestra una clara intención de contestar a las filosofías *idealistas* de la historia mediante una filosofía de la historia no *idealista*. Es por ello que Ricœur realiza un eminente esfuerzo para incorporar las pretensiones epistemológicas de las teorías narrativistas contemporáneas. Pero, de nuevo, aquellos temas centrales en las filosofías de la historia como son el tema del hombre, el mal, la libertad y la verdad, no aparecen tratados en esta obra. En todo caso tal vez se encontraría una *filosofía de la historia* dispersa, en cierto sentido, en toda la obra de Ricœur.

Qué tipo de *filosofía práctica* preconiza Ricœur es otra cuestión que tiene que ver con la segunda de las tesis apuntadas, a saber, la contestación a las filosofías *idealistas* de la historia. En efecto, pues la incorporación del capítulo dedicado a la confrontación con Hegel establece cuales son los términos de la misma. En primer lugar sabemos que las filosofías *idealistas* de la historia incorporan la visión de la historia como *total*, que es específica de la escatología judeo-cristiana. La visión escatológica de la historia, efectivamente, supone una novedad desde el momento en que sabemos que la historia siempre se atribuía a los acontecimientos pasados, como crónica, por ejemplo y que se trataba de historias particulares y en ningún caso de una historia universal que atañe a toda la humanidad. Pero, hay

otra novedad que las filosofías *idealistas* de la historia incorporan, a saber, el estatuto lingüístico de la historia, su cualidad no sólo respecto a los acontecimientos sino también respecto a la narración o consignación de tales acontecimientos. Ricœur reconoce ambos hallazgos y edifica sobre ellos. Es decir, en primer término la historia debe ser pensada como *total*, en el sentido de la *distentio animi* agustiniana, y ha de ser pensada como *acontecimiento* y como *relato*. Ahora bien, si aceptamos la primera hemos de aceptar también la segunda, es decir: si es cierto que la historia es tanto la totalidad de los acontecimientos como la totalidad de los relatos sobre los mismos, hay un tercer aspecto que las filosofías *idealistas* de la historia no tienen en cuenta, a saber, la teoría de la *recepción del relato* tal y como es elaborada por las teorías narrativistas contemporáneas. Según tales teorías el relato, la narración, efectivamente, no alcanzan su completud en los acontecimientos y el narrador que relata estos acontecimientos sin tener en cuenta cómo es recibida y sus consecuencias ético-prácticas en el receptor. Es por ello que la tercera tesis está íntimamente vinculada a la segunda.

Por otra parte, la confrontación con Hegel implica dos distanciamientos: en primer lugar, se contesta a la filosofía hegeliana porque elimina la diferencia entre los tres aspectos del tiempo (presente, pasado y futuro). Es importante seguir el razonamiento de Hegel tal como es expuesto por Ricœur para comprender cómo se produce la eliminación del pasado y el futuro en un presente que se dice *eterno*. Todo indica que el modelo de conocimiento seguido por Hegel es el modelo de conocimiento de tipo *acumulativo* que es propio de las ciencias físicas y/o exactas. De ahí el eminente papel de la *negatividad* en el proceso: en la historia, como en las ciencias exactas o físicas, un conocimiento conduce a otro y una vez que el nuevo conocimiento ha sido alcanzado el anterior queda, en cierto sentido, transformado en la nueva *idea* de modo que ya no tiene sentido en cuanto tal y deja de existir en la nueva etapa. Pero además, la filosofía hegeliana elimina la diferencia entre el tiempo y la eternidad al sostener que el *fin de la historia* su propia realización última y suprema, ya ha sido alcanzado por la consciencia humana en el conocimiento absoluto. Así, el presente es *el presente eterno* de la *idea* o *el espíritu absoluto*.

Pero, si esto es así, si se acepta la filosofía *idealista* de la historia, dónde queda el principio de la acción como *phronesis* como *prudencia*. Es decir, hemos visto que la noción de *progreso*, tal como se muestra en Hegel, elimina los dos polos del tiempo que son el pasado y el futuro en un *presente*

eterno y, por lo mismo, termina por abolir la diferencia entre el tiempo y la eternidad. Ambos aspectos, sin embargo, la diferencia entre presente pasado y futuro, así como la diferencia entre el tiempo y la eternidad, constituyen la noción de *providencia* en Tomás de Aquino, la cual a su vez, es en cierto sentido, el contrapunto teológico a la noción aristotélica de *prudencia*. Por eso se señala en la *Suma Teológica* I, 22:

Y esta razón de orden al fin, propiamente, es la providencia. Ya que es la parte principal de la providencia a la que están subordinadas las otras partes, que son la memoria de lo pasado y la comprensión de lo presente; en cuanto que del pasado recordado y del presente comprendido extraemos la previsión del futuro.

Según el filósofo (es decir Aristóteles) el libro VI de la *Ética* se dice que la prudencia es ordenar las cosas a un fin —señala el aquinense en la misma cuestión 22— y añade que en Dios no hay nada que esté ordenado a un fin ya que Él mismo es último fin, es por ello que la prudencia o la providencia pueden corresponderle a Dios. Dicho en otros términos por el mismo aquinense: “la misma razón de orientación a un fin, en Dios se llama providencia”. Podría añadirse, además, que la noción de *presente eterno* es un atributo exclusivo de Dios.

Se puede concluir afirmando que Ricœur preconiza la acción como prudencia en el sentido de mantener la tensión entre los tres aspectos de tiempo (presente, pasado y futuro) sin eliminar, además, la trascendencia del polo opuesto del tiempo, a saber, la eternidad. De este modo Ricœur alega en favor de una *teoría de la acción* que tenga en cuenta la diversidad de los pueblos, su individualidad insoslayable, sus tradiciones, así como su *ordenación hacia un fin* que puede situarse incluso más allá del tiempo en la *eternidad*.

Begoña Rúa Zarauza
Universitat de Barcelona
bruazara@gmail.com

Referencias Bibliográficas:

MARITAIN, J. (1985). *Pour une philosophie de l'histoire. Œuvres Complètes, X.* Paris: Saint-Paul.

KOSELLECK, R. (1997). "Le concept d'histoire", *L'Expérience de l'histoire.* Paris: Seuil, Gallimard.

RICCEUR, P. (1983). *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique,* Paris: Seuil.

— (1984). *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction,* Paris: Seuil.

— (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté,* Paris: Seuil.

— (1955). "Le christianisme et le sens de l'histoire". *Histoire et vérité.* Paris: Seuil.