

Paul Ricœur, Premio Internacional Pablo VI de 2003

Una teoría de la Historia

Vicente BALAGUER

Resumen. La obra de Paul Ricœur, Premio Internacional Pablo VI en 2003, está llamada a modernizar muchas formas en la exposición de la teología cristiana. Su concepción de la hermenéutica consigue aunar el talante filológico de la hermenéutica romántica con el ontológico de la hermenéutica existencial. Es un soplo de realismo en la comunicación y comprensión del sentido de las cosas y de los textos. Muy semejante es su propuesta acerca de la comprensión y escritura de la Historia. La Historia es una narración inteligible que es a la vez una explicación del sentido de un curso de acontecimientos. Esta concepción de la Historia puede proporcionar una estructura realista a la exposición de la Historia de la Iglesia.

Palabras clave: Paul Ricœur, hermenéutica, Historia y narración, explicar y comprender

Abstract. The work of Paul Ricœur (recipient of the 2003 Paul VI International Prize) is a call for modernizing many forms of expounding Christian theology. His conception of hermeneutics allows for a link between the philological bent of Romantic hermeneutics with the ontological slant of existential hermeneutics. It offers a breath of realism in the communication and understanding of the meaning of things and of texts. His proposal with respect to the understanding and writing of History follows the same line of thinking. History is an intelligible narrative which at the same time explains the meaning of the course of events. This concept of history can provide a realist structure to the explanation of the History of the Church.

Key words: Paul Ricœur, Hermeneutics, History and narrative, explanation and understanding.

El pasado 5 de julio de 2003, Juan Pablo II hacía entrega del «Premio internacional Pablo VI» al filósofo Paul Ricœur¹. De este acontecimiento, que se repite cada cinco años, hay cuando menos tres cosas que merecen que un discurso se detenga en ellas: la institución que lo concede, el Istituto Paolo VI de Brescia, el motivo de la concesión —se premia la capacidad de aunar las dimensiones culturales con las religiosas,

1. El acta de concesión del premio con los discursos —del Santo Padre, de Paul Ricœur, etc.— pueden verse en «Istituto Paolo VI. Notiziario» 45 (2003) 39-48. El acta de concesión en p. 43.

lo que no deja de ser un valor en nuestra sociedad— y el premiado, Paul Ricœur, probablemente uno de los pensadores con más autoridad hoy en día. A todos estos motivos hay añadir otro si tratamos de la Historia de la Iglesia, pues hay en la obra de Ricœur una teoría de la Historia y la Historia de la Iglesia no puede vivir al margen de la concepción moderna de la disciplina². La Historia de la Iglesia puede servirse de la epistemología de la Historia, y más todavía de un autor que se ha esforzado por conjugar el carácter de verdad de la revelación con la autonomía del pensamiento filosófico.

1. *El Premio Internacional Pablo VI*

En 1978, en Brescia, tierra natal del papa Montini, nació el Istituto Paolo VI como centro internacional de estudios y de documentación. Los promotores del Instituto, conscientes de la grandeza histórica de este Pontífice, de la importancia de su papado en la Iglesia, y del valor de su pensamiento y de su obra, se propusieron diversas iniciativas³: La constitución de un Archivo, lo más amplio posible, que recogiera documentación, editada o inédita, en torno a la figura del Pontífice; la formación de una Biblioteca especializada en obras de, o sobre, Pablo VI; la promoción de Coloquios internacionales de estudio⁴; etc. Entre estas iniciativas, merece una mención especial el Premio Internacional Pablo VI que periódicamente se entrega a personas o instituciones que con sus estudios y sus obras hayan contribuido de una manera relevante a la cultura de inspiración religiosa, o si se quiere, a quienes han intentado conjugar en su obra la dimensión cultural con la religiosa.

El premio fue concedido por primera vez en 1984 y recayó en Hans Urs von Balthasar, por sus estudios religiosos; en 1988, el premio se dirigió hacia la expresión musical y se le otorgó a Olivier Messiaen; en 1992, a Oscar Cullmann, en el contexto del ecumenismo; en 1997, a Jean Vanier, por la promoción de los derechos humanos y el desarrollo de los pueblos. Para el año 2003, el Comité Científico y el Comité Ejecutivo, en sesión conjunta, determinaron que el premio se orientara al ámbito de los estudios filosóficos. En la sesión del 21 de septiembre de 2002, con resolución unánime, se decidió otorgar el premio 2003 a Paul Ricœur. El

2. El tema está tratado en Josep I. SARANYANA et al. (eds.), *Qué es la Historia de la Iglesia. Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

3. Para todas estas noticias, cfr. *Paul Ricœur, premio internazionale Paolo VI 2003*, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma 2003.

4. De un tema muy relacionado con el premio se ocuparon las jornadas que organizó el Istituto Paolo VI con la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Cfr. VV.AA., *El hombre moderno a la búsqueda de Dios, según el magisterio de Pablo VI. Jornadas de Estudio, Pamplona, 2-3 de octubre de 1999*, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma 2002.

galardón consiste en una suma de dinero —cien mil euros— que se destina a la institución o iniciativa designada por la persona premiada. Ricœur decidió que los fondos se entregaran a la «Fundación John Bost», una obra caritativa asistencial francesa, creada en 1948 por el Pastor Jean Antoine Bost, que acoge en diversos lugares de Francia a casi un millar de personas con incapacidades físicas o mentales, no autosuficientes, o inadaptados sociales.

Entre los motivos que justifican la concesión de tal distinción a Paul Ricœur, el Instituto Paolo VI menciona como característica del pensamiento del filósofo francés la relación que establece entre la filosofía y la Biblia, ya que su filosofía encuentra en la Sagrada Escritura un estímulo para pensar y un horizonte de problemáticas inéditas. En un orden de cosas muy semejante, al conceder este premio, el Instituto «ha querido honrar, de modo particular, a un filósofo que es a la vez un hombre de fe decidida. Su testimonio de gran honradez intelectual y su coraje en la defensa de los valores humanos y cristianos no son los motivos últimos de la elección. Hay que recordar también la contribución de Paul Ricœur, de confesión reformada, al diálogo ecuménico»⁵. Todo esto podría justificar sobradamente las virtudes de Paul Ricœur para cumplir los fines establecidos en la institución del premio: Aunar la cultura con el sentido cristiano. Sin embargo, al otorgarle el premio, el Instituto recordó otros méritos del filósofo francés: su amplia producción como pensador siempre atento a las tendencias más significativas de la cultura contemporánea, y el enriquecimiento que ha recibido el pensamiento filosófico de sus estudios sobre la interpretación o sobre la filosofía del lenguaje.

Es evidente que no es posible hacer explícito todo lo dicho en las pocas páginas que ocupa un artículo, pero hay unas actitudes intelectuales en Ricœur que dotan a su figura de un particular atractivo a la hora de enfocar los problemas que plantea la cultura actual. Ricœur lo hace desde la filosofía, pero su talante puede

5. *Paul Ricœur, premio internazionale Paolo VI 2003*, cit. en nota 3, pp. 10-11. La posición de Ricœur respecto del cristianismo y el diálogo ecuménico está llena de matices. Huérfano de padres desde una edad muy temprana, se le ofrecieron enseguida dos extremos: el protestantismo liberal de su abuelo materno y el protestantismo pietista de su abuela, y todo ello en una ciudad y en ambiente católicos. Más tarde, descubre en su pensamiento filosófico y religioso una doble atracción, también de posiciones extremas: el radicalismo bíblico y antifilosófico de la teología de Karl Barth, de una parte, y la filosofía religiosa de Henri Bergson, de otra. La postura de Ricœur será la de mantener una tensión entre extremos, con un pensamiento y una fe independientes de aspectos institucionales (cfr. Paul RICŒUR, *Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Columbia University Press, New York 1998, pp. 6-8). Esta actitud se repite en lo que se refiere al diálogo ecuménico. Ricœur afirma no estar interesado en el ecumenismo institucional, pues, en su opinión, lo que se dirime ahí es una cuestión de autoridad, mientras que él defiende que el destino original del cristianismo es plural. Ésta es la razón última por la que afirma no ser católico, ya que, por otra parte, confiesa estar en casa propia —en términos de trabajo intelectual, filosófico, exegético y teológico— cuando trabaja con sus amigos del Instituto Católico de París, o con los jesuitas del Centro Sèvres (cfr. *ibidem*, p. 167).

servir también para la Teología y para la Historia. Este objetivo podrá cumplirse, me parece, si se tratan algunos aspectos ineludibles. Por ello, en primer lugar trataré de lo que con Ricœur podría denominarse su «biografía intelectual»⁶; en esa biografía aparecerán ya algunas constantes del trabajo intelectual de Paul Ricœur que sin duda están entre sus aportaciones más significativas al pensamiento filosófico contemporáneo: la dialéctica entre explicar y comprender, la hermenéutica como arco de operaciones dirigido a la comprensión, etc. Es lo que se tratará en un segundo momento. Estas dos aproximaciones son necesarias para la comprensión de la tercera parte en la que se abordará de la noción de Historia —de la escritura de la Historia, de la comprensión de la Historia— que se puede descubrir sobre todo en los tres volúmenes titulados *Temps et récit I, II, III* (1983-1985).

2. La filosofía de Paul Ricœur

Afirmar que un resumen de la filosofía de Ricœur es una tarea muy difícil, si no imposible, no es un tópico ni una concesión para poner de manifiesto la amplitud de su pensamiento. Un volumen bibliográfico sobre su obra publicado no hace mucho ocupa más de quinientas páginas⁷, y basta con consultar el índice onomástico de cualquiera de las obras mayores del fenomenólogo francés —*La metáfora viva, Tiempo y narración, La memoria, la historia, el olvido*, etc.— para darse cuenta de que los autores con los que Ricœur dialoga a la hora de proponer sus propias tesis son tantos que hacen casi imposible un estudio crítico entre Ricœur y sus fuentes. De hecho, muchas veces los estudios sobre un aspecto determinado de la obra de Ricœur, si no son citas del pensador francés, acaban por ser paráfrasis.

A la hora de caracterizar en un trazo a Ricœur habría que hablar, probablemente, de unidad de pensamiento y pluralidad de acción y de intereses. Él mismo ha dicho más de una vez que es imposible negar cierta unidad en su pensamiento, pero, por otra parte, al mirar hacia atrás, piensa que sus obras tienen un carácter discontinuo y fragmentario, pues, en realidad, cada una de ellas nació de cuestiones que no habían sido resueltas en la precedente⁸. La unidad de pensamiento hay

6. Paul RICŒUR, *Intellectual Autobiography*, en L.E. HAHN (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Open Court, Chicago and La Salle Illinois 1995, pp. 3-53. El artículo es una suerte de balance de su pensamiento. Ricœur lo unió a otro, titulado *De la métaphysique à la morale*, y publicado en 1994, para editar el volumen Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995.

7. Frans D. VANSINA (ed.), *Paul Ricœur: Bibliographie primaire et secondaire; Primary and secondary bibliography. 1935-2000*, Leuven University Press, Leuven 2000.

8. Cfr. Paul RICŒUR, *A Reponse*, en *Symposium: Paul Ricœur and Biblical Hermeneutics*, en «Biblical Research», XXIV-XXV (1980) 76-77; Paul RICŒUR, *Autocomprensión e historia*, en Tomás CALVO, Remedios ÁVILA (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona 1991, p. 28.

que buscarla en lo que podría denominarse una fenomenología *hermenéutica* que desemboca en la *comprensión de sí mismo*⁹; la pluralidad de acción se puede observar más fácilmente en un repaso sumario de algunas etapas de su vida.

a) *Los comienzos*

Ricœur nace en 1913 y recuerda dos convicciones que recibió de sus profesores de filosofía en su etapa escolar y que después han estado siempre presentes en su tarea filosófica¹⁰: una actitud realista ante el mundo —con la consiguiente sospecha hacia la tradición del *Cogito*— y la compatibilidad entre la fe y la razón. De ambas convicciones, Ricœur deriva una conclusión: hay una autonomía del pensamiento filosófico, pero esta autonomía no tiene por qué negarle el lugar a Dios y a la revelación como fuentes de verdad y como estímulos del pensamiento. Este contacto primero con la filosofía se enriqueció después en los estudios superiores. De esos años Ricœur recuerda su conocimiento de Jean Narbert y la tradición reflexiva francesa y su contacto con Gabriel Marcel, de quien recibe el método de la «reflexión segunda» que, como indica su misma formulación, consiste en retomar en un segundo momento las experiencias vivas que la reflexión primera, en su objetivación reductiva, podía haber dejado de lado. De esos años también viene su conocimiento de Husserl y su fascinación por la fenomenología descriptiva. Estamos ya a finales de la década de 1930-1940, Ricœur ha acabado los estudios superiores, ha obtenido su plaza de profesor y está preparando su tesis doctoral. Entonces viene la segunda guerra mundial, que el filósofo francés pasa en un campo de concentración donde estudia meticulosamente a Karl Jaspers. Después de la guerra publica dos volúmenes: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947, en colaboración con M. Dufrenne) y *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948).

Al repasar estos comienzos en la tarea filosófica, Ricœur descubre tres movimientos que le marcan filosóficamente: la tradición realista de los primeros estudios, la tradición reflexiva francesa que recibe de Narbert y Marcel, y la tradición de la fenomenología de Husserl. Estos tres motores están presentes de una u otra manera en el decurso de sus obras. Por ejemplo, si se examina una de sus obras tardías, *Soi-même comme un autre* (1990), se descubre enseguida el proceder que go-

9. «Me gustaría caracterizar la tradición filosófica en la que me sitúo mediante tres rasgos: Está en la línea de la filosofía *reflexiva*; permanece en el movimiento de la *fenomenología* husserliana; quiere ser una variante *hermenéutica* de esta fenomenología» (Paul RICŒUR, *De l'interprétation*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, p. 25).

10. Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, cit. en nota 6, pp. 12ss.

bierna la reflexión. Como se puede deducir del mismo título, esta obra es un trabajo de fenomenología hermenéutica que persigue describir el conocimiento de sí. Ahora bien, la comprensión de sí mismo, dice Ricœur, no se realiza según la intropatía que se sigue de la tradición del *Cogito* sino que se alcanza a través de rodeos: Los que resultan de marcar la identidad del yo frente al tú, las acciones y afirmaciones entendidas en el marco de los actos de habla, etc. Probablemente, el lugar más privilegiado de esa mediación en la comprensión de nosotros mismos es la narración, pues para entendernos hacemos una especie de narración autobiográfica en la que se hace patente lo que somos al compararlo con lo que podíamos haber sido¹¹. De esa manera acaba por reconstruirse la identidad personal que, al fin y al cabo, al ser de acciones, es narrativa¹². En este breve resumen, queda manifiesta la sustitución del *Cogito* por una teoría realista que acepta la realidad y la intenta explicar antes que crearla con el pensamiento; en segundo lugar, aunque esto sólo se descubre con claridad en la lectura de la obra, está presente la fineza de análisis del método reflexivo; en tercer lugar, es claro el planteamiento fenomenológico de la cuestión, aunque, a decir verdad, desde una perspectiva en la que la fenomenología recibe una mediación hermenéutica. Pero en este resumen aparecen también elementos novedosos —como el uso de la mediación narrativa— que entran en el universo conceptual de Ricœur unos años más tarde. Son los que tratamos ahora.

b) *La madurez*

El segundo momento intelectual importante en la obra de Paul Ricœur nace de su tesis sobre la filosofía de la voluntad —*Le volontaire et l'involontaire* (1950)— y desemboca en los dos volúmenes de 1960 que componen *Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*; 2. *La symbolique du mal*. El problema que se aborda en estos trabajos es el del origen del mal. Con sus estudios, Ricœur quería mostrar que el mal no debía entenderse como una situación implicada por la finitud de un ser condenado a obrar y a sentir, sino que era una contingencia histórica que acontecía en la fragilidad del hombre: la desproporción entre un polo de infinitud y otro de finitud descubría la fragilidad de la mediación humana entre esos extremos. En el primer volumen Ricœur analiza el tema desde la fenomenología, en el segundo lo hace desde las mediaciones simbólicas de los mitos de la caída en el origen, espe-

11. «La comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en el relato [...] una mediación privilegiada» (Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 138, nota 1).

12. Paul RICŒUR, *La identidad narrativa*, en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999, pp. 215-230.

cialmente en los transmitidos por la cultura helénica y por la cultura bíblica. Además, como la expresión simbólica de los mitos es narrativa, se entiende también la congruencia de este análisis del mal, pues la expresión narrativa resulta muy apropiada para explicar la contingencia del mal¹³. Es aquí donde debe situarse su primera definición de hermenéutica ligada a los símbolos entendidos como expresiones de doble sentido en el que el sentido primero guía hacia el segundo¹⁴.

La década 1960-1970 abre un nuevo periodo en la vida de Ricœur. En esos momentos se adueñan del espacio intelectual algunos filósofos —procedentes del estructuralismo, del marxismo y del existencialismo— que se desprecupan por la cuestión del sentido. Ricœur entra en el debate abierto por estas filosofías con sus estudios sobre Freud —*De l'interprétation: Essai sur Freud* (1965)— o el estructuralismo. Un conjunto de artículos compendia la dirección del trabajo de esos años: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969). La preocupación por la cuestión del sentido —o el discurso coherente o la violencia, dirá con Eric Weil¹⁵— le lleva, en un primer momento, a estudiar el estructuralismo, pero enseguida el estudio lingüístico le conduce a ahondar en las vías abiertas por la filosofía del lenguaje de origen anglosajón. De los trabajos de esta época, los primeros años de la década de los 70, emerge un entramado epistemológico que está presente en las siguientes obras de Ricœur, sobre todo en *La Métaphore vive* (1975), *Temps et récit* (1983-1985), *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* (1986), e incluso *Soi-même comme un autre* (1990) y *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Este entramado se compone de un conjunto de tesis y de nociones que convierten a Ricœur en una referencia del pensamiento contemporáneo. La más relevante es la

13. Ricœur descubre en los diversos aspectos de la narración de los primeros capítulos del Génesis un resumen de todos los conceptos presentes en los mitos de origen. Obviamente, su análisis se limita a los aspectos que pueden darle luces para salvar la opacidad del yo, y llegar de alguna forma a la transparencia de una voluntad que ha sido transformada por la experiencia del mal. Es claro que su estudio, valiente y valioso, no agota el significado de la revelación cristiana que se expresa en esos textos bíblicos. El valor de estas tesis en la filosofía moderna está muy bien medido en André LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Encuentro, Madrid 1985, pp. 245-262.

14. «Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por aumento otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero. (...) Como consecuencia el concepto de interpretación recibe, a su vez, una acepción determinada; propongo darle la misma extensión que al símbolo; la interpretación, diremos, es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido escondido en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal; guardo de este modo la referencia inicial a la exégesis, es decir a la interpretación de los sentidos escondidos» (Paul RICŒUR, *Existence et herméneutique*, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, pp. 16-17).

15. Cfr. Paul RICŒUR, *Temps et récit II*, Seuil, Paris 1984, p. 48.

teoría hermenéutica que se sirve de la noción de texto¹⁶ para solventar la tradicional antinomia entre explicar y comprender como actividades antagónicas, propias de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, respectivamente. Por su importancia, lo tratamos ahora con mayor atención.

3. *La hermenéutica de Paul Ricœur*

En la modernidad, la cuestión de la Historia y del método histórico no es independiente de la hermenéutica, al menos desde que Dilthey se propuso establecer una crítica de la razón histórica cuya tarea debía ser la legitimación de las ciencias del espíritu de la misma manera que el método experimental legitimaba las ciencias de la naturaleza. Es sabido que en un primer momento Dilthey pensó que el método de las ciencias del espíritu sería el examen de los hechos de conciencia, y que en un segundo momento descubrió en la hermenéutica de Schleiermacher el punto de apoyo para todo un complejo de principios capaz de dar conexión y certeza a las ciencias del espíritu¹⁷. También es conocido que, más tarde, Heidegger no modificó esta concepción más que para orientarla en otra dirección, en la que da preeminencia al ser-ahí, al entender y entenderse, como algo indistinto del interpretar. En este breve sumario de las relaciones originarias de la hermenéutica con el método histórico ya están presentes los dos extremos respecto del conocimiento del pasado: Según Schleiermacher y Dilthey —lo que con Ricœur podemos denominar la hermenéutica romántica—, el conocimiento de los hechos del pasado es posible gracias al ejercicio de unos métodos; según Heidegger y Gadamer —lo que Ricœur denomina hermenéutica ontológica—, lo que está en juego en la hermenéutica romántica no es comprender un texto del pasado, sino el comprender en general y en esa comprensión, antes que los aspectos metódicos, se deben considerar los aspectos subjetivos, sustancialmente, la posición de quien com-

16. Desde ahora el texto sustituye al símbolo como objeto de la hermenéutica: «Anteriormente esboqué una *Simbólica del mal* completamente fundada sobre el papel mediador de expresiones de doble sentido como mancha, caída, desviación, en mi reflexión sobre la voluntad malvada. También en aquella época reduje la hermenéutica a la interpretación de los símbolos, es decir, a la explicación del sentido segundo —a menudo escondido— de estas expresiones de doble sentido. Esta definición de hermenéutica me parece ahora demasiado estrecha. Y esto por dos razones que nos conducirán de la mediación mediante los símbolos a la mediación mediante los textos» (Paul RICŒUR, *De l'interprétation*, cit. en nota 9, p. 30). El paso está estudiado en Vicente BALAGUER, *Antes del comentario. La centralidad de la noción de texto en la hermenéutica de Paul Ricœur*, en Esteban TORRE, José Luis GARCÍA BARRIENTOS (eds.), *Comentario de textos literarios hispánicos. Homenaje a Miguel Ángel Garrido*, Síntesis, Madrid 1997, pp. 21-33.

17. Cfr. Jean GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999, pp. 119ss.

prende¹⁸. Ante estas dos concepciones de la hermenéutica, Ricœur propone la propia, pero no como un mero intento de mediar entre dos extremos, sino al modo de un análisis que busca los aspectos relevantes de una y otra que deben injertarse en una teoría de la comprensión. Veámoslo con más detalle.

a) *La hermenéutica moderna. De la filología a la ontología*

Es sabido que la hermenéutica moderna nace en el ambiente de la Reforma que desconfía de las interpretaciones recibidas de la tradición católica. Quienes la practican, pertrechados de diversos saberes —la filología, la arqueología, etc.—, buscan una interpretación genuina de los textos bíblicos. Este movimiento —al que pertenecen J. Dannhauer, J. Chladenius, G. Meier, F. Ast, etc.— es el que Gadamer denomina la prehistoria de la hermenéutica moderna. El panorama da un giro copernicano¹⁹ cuando Schleiermacher propone una hermenéutica que tiene como objeto «toda comprensión de un discurso ajeno»²⁰ y una metodología «que sea tal que, como tecnología propiamente dicha, no sea solamente el fruto atento de trabajos magistrales de artistas en el citado dominio, sino que exponga bajo una forma conveniente y científica todo el entendimiento y las razones de ser del proceso»²¹. Esta metodología tiene para Schleiermacher un doble aspecto y un doble método: El discurso es objetivo en cuanto participa de una lengua, y, desde esta perspectiva, necesita un estudio *gramatical*, histórico, que se rige sobre todo por el método *comparativo*; por otra parte, todo discurso es obra de un hablante, por tanto, se necesita un estudio subjetivo, *psicológico*, que tiene como método la *adivinación*. Al final, o en el mismo proceso, los dos movimientos se equilibran: «La adivinación no recibe su certeza sino en la comparación que la confirma; sin ella puede acabar siendo fanática. Pero la comparación no ofrece unidad alguna: lo general y lo particular deben compenetrarse y esto sólo se da por adivinación»²².

18. Es también verdad que estos extremos se pueden remontar a las concepciones platónicas y aristotélicas, pero esto no hace al caso en este momento. La relación puede verse en Gaspare MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia della interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990; o en Jean STAROBINSKI, *L'art de comprendre. Avant-propos* de la ed. francesa de Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Labor et Fides, Genève 1987, pp. 5-11.

19. El giro copernicano se da cuando Schleiermacher traslada la cuestión de entender un texto del pasado al comprender en general: «Esta fusión entre diversas disciplinas ha podido ser operativa gracias a un giro copernicano que ha hecho pasar la cuestión de *qué es comprender* por delante de la cuestión sobre el sentido de tal texto o de tal categoría de textos» (Paul RICOEUR, *De l'interprétation*, cit. en nota 9, p. 27).

20. Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, *Discursos académicos de 1829*, en *Herméneutique*, cit. en nota 18, p. 170.

21. *Ibidem*, p. 172.

22. *Aforismos de 1809-1810*, en *ibidem*, p. 50.

Al analizar el procedimiento, Ricœur advierte que aquí el objetivo de la comprensión no es el texto sino la intención del autor, y lo que se pretende no deja de ser una intropatía entre el intérprete y el autor. Ricœur afirma no compartir «la concepción romántica y psicologizante de la hermenéutica salida de Schleiermacher y Dilthey, para quienes la ley suprema de la interpretación es la búsqueda de una congenialidad entre el alma del autor y la del lector. A esta búsqueda, a menudo imposible y siempre confusa, de una intención escondida detrás de la obra, yo opongo una búsqueda que se dirige al mundo desplegado delante de la obra»²³. Y esto porque en aquella hermenéutica a la interpretación se le asignaba como «tarea última *no aquello que dice un texto sino aquello que se expresa en él*. De esta forma el objeto de la hermenéutica es deportado sin cesar del texto, de su sentido y su referencia, hacia lo vivido que en él se expresa»²⁴.

Pero antes que Ricœur, ya Heidegger y Gadamer habían arruinado muchas de las pretensiones de la hermenéutica romántica. Según los análisis de Heidegger la preeminencia del comprender es ontológica antes que epistemológica. Comprendemos desde nuestra posición, de modo que: «Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, (...) la comprensión es el modo de ser del estar-ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad»²⁵. La hermenéutica así concebida no es en primer lugar una reflexión sobre las ciencias del espíritu, sino una explicitación del lugar ontológico donde éstas pueden edificarse²⁶. Esta radicalización de la hermenéutica tiene muchos corolarios, tanto en los aspectos fundantes, como en los metódicos —o ametódicos— de la comprensión. Así, por ejemplo, el objeto último de la hermenéutica ya no podrá fijarse en la comprensión del discurso ajeno, ni se podrá pretender la objetividad de tal comprensión, porque el su-

23. Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, p. 278. O expresado en forma más drástica: «Como le gusta decir a Gadamer: Si lo que hay que comprender es al autor para comprender un poema, entonces podría crear ese poema yo mismo» (Paul RICŒUR, *Evenement et sens*, en «Archivio di Filosofia», 41/2 [1971] 23).

24. Paul RICŒUR, *La tâche de l'herméneutique*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, cit. en nota 9, p. 86.

25. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 324-325. En palabras de Heidegger: «Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del "ahí", tiene que concebirse el sentido como armazón existencial-formal del "estado abierto" inherente al comprender» (Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1971, p. 170).

26. Cfr. Paul RICŒUR, *La tâche de l'herméneutique*, cit. en nota 24, p. 91. En el mismo marco hay que entender la crítica de Heidegger al otro aspecto del problema en Dilthey, la Historia: «No es que Heidegger haya ignorado el problema (...). Su crítica a la pretensión diltheyana de dar a las ciencias humanas un estatuto epistemológico autónomo, no fundado en la estructura ontológica de la historicidad, parte precisamente de la impotencia de la historiografía para dar cuenta de la paseidad en cuanto tal» (Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, Seuil, Paris 1985, p. 177).

jeto participa de lo que conoce²⁷; la hermenéutica concebida como *reconstrucción*, como la imaginaba Schleiermacher, debe ser sustituida por una hermenéutica entendida como *mediación*, aceptando que la comprensión del texto del pasado es mediación para la comprensión de sí mismo en el presente. Un proceso semejante debe seguirse en lo que se refiere a los postulados de Dilthey: la *conciencia histórica* tiene que ser reemplazada por la *determinación de la conciencia histórica*

Ricœur sigue con minuciosidad los análisis de Gadamer y llega a la conclusión de que la base sobre la que debe edificar su hermenéutica es la ontológica, pero observa al mismo tiempo que es necesario insertar una instancia crítica en la pertenencia, o dicho de otra forma, tiene que haber una posible diferenciación entre comprender una cosa u otra, o en comprender de una o de otra manera. Por eso introduce la noción de distanciamiento²⁸.

b) *La hermenéutica de Paul Ricœur. El valor del texto*

Para instrumentar el distanciamiento, Ricœur se sirve sobre todo de la noción de texto, ya que el texto tiene algo de objetivo que limita grandemente la arbitrariedad que podía seguirse de la comprensión al modo de la hermenéutica ontológica. La objetividad del texto le permite a Ricœur mantener una posición de equilibrio entre los dos movimientos: el metódico, propio de la hermenéutica romántica, y el de la pertenencia, propio de la ontológica. La finura de Ricœur está en que no los opone sino que los compone: el proyecto de la hermenéutica ontológica se debe completar con una utilización sistemática de las reglas y los métodos de interpretación tal como se proponía en la hermenéutica romántica de Schleiermacher o Dilthey. La conjunción de ambos diseños en lo que él denomina *vía larga* del análisis²⁹. Según esto la hermenéutica se puede *definir* como «la teoría de las

27. «La pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro. [...] El que comprende no elige arbitrariamente su punto de mira, sino que su lugar le está dado con anterioridad» (Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, cit. en nota 25, p. 401).

28. Paul RICŒUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, cit. en nota 9, pp. 101-117.

29. Cfr. Jean GREISCH, *Hacia una hermenéutica de sí mismo: la vía corta y la vía larga*, en G. ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con P. Ricœur*, en «Cuaderno Gris», 2 (1997) 267-280. El mismo Ricœur dice que en su teoría hermenéutica se propone «sustituir la vía corta de la analítica del *Dasein* por la vía larga incoada por los análisis del lenguaje; así guardaremos constantemente contacto con las disciplinas que quieren practicar la interpretación de manera metódica y resistiremos la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método puesto en obra por las disciplinas salidas de la exégesis» (Paul RICŒUR, *Existence et herméneutique*, cit. en nota 14, p. 15). Con todo, las diferencias entre Gadamer y Ricœur, especialmente a propósito del texto, acaban por ser de matiz. Cfr. M.C. LÓPEZ SAENZ, *El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica*, en «Pensamiento», 53 (1997) 233-235.

operaciones de la comprensión en su relación con la interpretación de los textos»³⁰. Y lo que se debe comprender no es primeramente la intención del autor, ni la del lector³¹, sino lo que Ricœur denomina el mundo del texto: «La *cosa* del texto, he aquí el objeto de la hermenéutica. La cosa del texto es el mundo que él despliega delante de sí. Y este mundo (...) toma *distancia* frente a la realidad cotidiana hacia la que apunta el discurso ordinario»³².

¿Qué es la *cosa* del texto? La cosa del texto, o el *mundo del texto* como dice otras veces Ricœur, es lo que resulta al interpretar una obra del pasado. Definir el mundo del texto no es una tarea fácil, pues bajo la capa de sencillez esconde un entramado de ideas que, si no se perfilan bien, pueden darle a la noción un tono de simpleza que no tiene. La intuición de Ricœur tiene sus raíces en un conjunto de presuposiciones presentes en Husserl y Gadamer, de una parte, y en la filosofía del lenguaje de otra. El mundo del texto es la referencia de una obra, aquello a lo que nos referimos al comprender una obra. Al contrario de lo que ocurre en el discurso oral, en el que aquello a lo que nos referimos puede finalmente mostrarse con un gesto, en el discurso escrito, y más de una obra del pasado —o, lo que es lo mismo, una obra poética, una obra construida—, en realidad aquello que concebimos, aquello a lo que nos referimos, es, en una primera instancia, algo que construimos con nuestra imaginación, algo así como el concepto³³. Sólo existe en nuestra imaginación porque es la conjunción, en la lectura o en la comprensión del texto, del mundo desplegado por el autor en el texto y el mundo del lector al comprenderlo. Esto ocurre porque, en realidad, al no tener referencias extensivas, aquello de lo que nos habla el texto es obra de la imaginación. Ricœur describió con detalle esta operación gnoseológica para la comprensión del discurso metafórico: «Lo que es necesario comprender es el encadenamiento entre estos tres temas: en el discurso meta-

30. Paul RICŒUR, *La tâche de l'herméneutique*, cit. en nota 24, p. 75.

31. «No se trata, pues, de definir la hermenéutica por la coincidencia entre el genio del lector y el genio del autor. La intención del autor, ausente de su texto, ha llegado a ser, ella misma, una cuestión hermenéutica. En cuanto a la otra subjetividad, la del lector, es del tal modo obra de la lectura y don del texto, que ella misma es la portadora de las expectativas con las que el lector aborda y recibe el texto. Por tanto no es cuestión tampoco de definir la hermenéutica por el primado de la subjetividad lectora del texto, esto es, por una estética de la recepción» (Paul RICŒUR, *De l'interprétation*, cit. en nota 9, p. 31).

32. Paul RICŒUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, cit. en nota 9, p. 126. O este otro texto semejante de la p. 115: «Lo que hay que interpretar en un texto es una proposición de mundo, de un mundo tal que yo pueda habitar para proyectar allí uno de mis posibles más propios. Es esto lo que yo llamo el mundo del texto, el mundo propio a este texto único».

33. De hecho, algún autor se pregunta si la noción del mundo del texto no acaba por ser la misma que la de concepto: Bruno CELANO, *Senso e concetto*, en Giuseppe NICOLACI (ed.), *Filosofie per intersezione. Saggi su Aristotele, Leibniz, Peirce, Bloch, Heidegger, Ricœur*, Epos, Palermo 1990, pp. 139-176.

fórico de la poesía, el poder referencial va unido al eclipse de la referencia ordinaria; la creación de la ficción heurística es el camino para la redescipción; la realidad, llevada al lenguaje, una manifestación y creación»³⁴. El proceso se acepta fácilmente en el discurso metafórico, o en la obra de ficción, que no tienen más referencia que la que se crea con la lectura. Pero Ricœur lo aplica también a la Historia si la entendemos como un relato verdadero. Cuando queremos entender el pasado, lo que hacemos, a través de los indicios, de las pruebas documentales, es componer un estado de cosas o un curso de acciones mediante nuestra imaginación. La narración histórica se vincula a lo que ocurrió, pero que no está presente y es por tanto obra de la imaginación; la narración ficticia se vincula a lo no ocurrido, a lo que podría haber pasado, pero su presencialización es también obra de la imaginación. Y en ambos casos, para hacer presente el curso de las acciones hay que recurrir a los procedimientos narrativos que son los que permiten crear esa nueva referencia³⁵. Lo que hace el relato de la Historia es combinar la coherencia narrativa con la conformidad con los documentos.

c) *La originalidad de Ricœur. Explicar y comprender*

Las nociones de hermenéutica y de mundo del texto en Ricœur llevan aneja una peculiar concepción de la metodología propia de las ciencias humanas, también de la Historia. En la conjunción de estas dos actividades —es decir, en no oponer de manera taxativa explicar y comprender— Ricœur entiende que se sitúa una de sus aportaciones al pensamiento contemporáneo. Será mejor decirlo con sus propias palabras: «Entiendo por *comprensión* la capacidad de re-emprender en sí mismo el trabajo de estructuración del texto, y por *explicación* la operación de segundo grado inscrita en esta comprensión y consistente en la actualización de los códigos subyacentes a este trabajo de estructuración que el lector acompaña. Este combate en dos frentes, contra una reducción a la intropatía y contra una reducción de la explicación a una combinatoria abstracta, me anima a *definir la interpretación mediante esta dialéctica misma de la comprensión y de la explicación en el nivel del sentido inmanente del texto*. Esta manera específica de responder a la pri-

34. Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, cit. en nota 23, p. 301.

35. «Al igual que la ficción narrativa no deja de tener referente, la referencia propia de la historia no deja de tener un parentesco con la referencia “productora” del relato de ficción. No es que el pasado sea irreal: pero el pasado real es, en el sentido propio de la palabra, inverificable. En tanto que ya no está presente, no puede ser contemplado sino *indirectamente* a través del discurso de la historia. Es aquí donde el parentesco con la ficción se impone. La reconstrucción del pasado, como ya lo había dicho Collingwood con fuerza, es obra de la imaginación» (Paul RICŒUR, *De l'interprétation*, cit. en nota 9, p. 18).

mera tarea de la hermenéutica tiene la ventaja, insigne en mi opinión, de *preservar el diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas*; diálogo que rompen, cada una a su manera, las dos formas de comprensión y explicación que yo rechazo. Tal sería mi primera contribución a la filosofía hermenéutica de la que procedo»³⁶.

Ahora bien, ¿dónde está la aportación de Ricœur? Para eso es necesario remontarse un poco. La oposición entre explicar y comprender es antigua³⁷, aunque tiene su máximo exponente en Dilthey, cuando éste asigna la explicación a las ciencias de la naturaleza y la comprensión a las ciencias del espíritu³⁸. Pero además, la dicotomía se ha prolongado de diversas maneras a lo largo del pensamiento de los últimos siglos; por ejemplo, cuando en el dominio de la filosofía del lenguaje, se distinguen dos juegos de lenguaje distintos —regidos cada uno de ellos por reglas diferentes— para la causalidad y para la motivación³⁹. Según Ricœur esta oposición puede darse por saldada si se tienen presentes algunos logros epistemológicos de las ciencias del lenguaje, sobre todo, el análisis estructural. El estructuralismo ha aceptado metodologías de verificación propias de las ciencias de la naturaleza y las ha aplicado a las ciencias del espíritu. Si se examinan las tesis estructuralistas de la antropología de Claude Levi-Strauss, o de la semiótica de Algirdas J. Greimas, se comprueba enseguida que sus aportaciones son explicaciones coherentes del funcionamiento del mito y del trabajo de los textos, respectivamen-

36. *Ibidem*, p. 33.

37. Paul Ricœur recuerda que Von Wright (Georg H. VON WRIGHT, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid 1987) «reconoce, al hilo de su investigación, la dualidad de las tradiciones que ha presidido la formación de las teorías en las disciplinas “humanistas y sociales”. La primera que se remonta a Galileo, y de ahí a Platón, concede la prioridad a la explicación causal y mecanicista. La segunda, que se remonta a Aristóteles, propone la especificidad de la explicación teleológica o finalista. La primera exige la unidad del método científico, la segunda defiende un pluralismo metodológico. Esta antigua pluralidad la encuentra Von Wright en la oposición, familiar a la tradición germánica, entre *Verstehen* (*undestanding*) y *Erklären* (*explanation*)» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, Seuil, Paris 1983, pp. 187-188).

38. «Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, porque éstas tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que en las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y originariamente como una conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originariamente dado. La naturaleza la explicamos, la vida anímica la comprendemos» (*Ideas para una psicología descriptiva y analítica de 1894*). Cfr. Paul RICŒUR, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, cit. en nota 9, p. 142; Paul RICŒUR, *La tâche de l'herméneutique*, en *ibidem*, p. 83; Paul RICŒUR, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*, en *ibidem*, p. 161.

39. Cfr. Paul RICŒUR, *Entre herméneutique et sémiotique*, en *Lectures II. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, p. 431.

te⁴⁰. Esas explicaciones son camino para la comprensión si se entienden en un nivel más profundo, en el ámbito del texto y en el ámbito de la hermenéutica. Explicación y comprensión son, para Ricœur, dos estadios de un único arco hermenéutico. En este arco, la comprensión «precede, acompaña, cierra y así *envuelve* la explicación. Por su parte la explicación *desarrolla* analíticamente la comprensión»⁴¹. Por tanto, la interpretación es el paso que va desde la comprensión ingenua a la comprensión versada, a través de la explicación, que es la mediación necesaria⁴². Es aquí donde se hace presente un adagio que Ricœur repite con mucha frecuencia: «Explicar más es comprender mejor»⁴³.

Con lo que se ha convocado hasta el momento —la investigación del pasado histórico, con los conceptos anejos de hermenéutica, explicación y comprensión, y la noción de mundo del texto como objeto final de la interpretación del discurso— tenemos ya el conjunto de nociones y de actitudes epistemológicas necesarias para un primer entendimiento de la teoría de la Historia en Ricœur. Es hora ya de abordarla.

4. La epistemología de la Historia en Paul Ricœur

Más arriba se ha visto que la epistemología de la Historia estrecha sus lazos con la hermenéutica cuando Dilthey ve en la hermenéutica del Schleiermacher un instrumento eficaz para darle a la ciencia histórica una metodología comparable en su objetividad a la metodología positiva presente en las ciencias de la naturaleza. Desde entonces, y de manera más intensa desde la segunda guerra mundial⁴⁴, la filosofía de la Historia no ha dejado de replantearse las cuestiones referentes a su estatuto epistemológico, al uso de ciencias auxiliares, etc. Los aspectos sobre los que versa el debate son muchos⁴⁵, y Ricœur no atiende a todos ellos. Sin embargo, des-

40. Sin embargo, Ricœur fue uno de los pensadores que con más fuerza denunció la pretensión estructuralista de tener su método como comprensión cuando su lugar es el de la explicación: Paul RICŒUR, *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, cit. en nota 9, p. 208.

41. Paul RICŒUR, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*, cit. en nota 38, p. 181.

42. *Ibidem*, p. 166. O el «camino obligado». Cfr. Paul RICŒUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, cit. en nota 28, p. 110.

43. Paul RICŒUR, *Temps et récit II*, cit. en nota 15, p. 54.

44. Cfr. Ignacio OLÁBARRI, Francisco J. CASPISTEGUI, *Tendencias historiográficas, I. Desde los orígenes hasta el siglo XIX*, Newbook, Pamplona 1999.

45. Un buen *status quaestionis* puede encontrarse en Ignacio OLÁBARRI, *En torno al objeto y al carácter de la ciencia histórica*, en «Anuario Filosófico», XVII/1 (1984) 157-172; «New» *New History: A Longue Durée Structure*, en «History and Theory», 34/1 (1995) 1-29. Cfr. también, Jorge LOZANO, *El discurso histórico*, Alianza, Madrid 1987; Richard LEHAN, *The Theoretical Limits of The New Historicism*, en «New Literary History», 21/3 (1990) 533-553.

de sus primeros escritos, nunca dejó de lado los dos motivos que gravitaban ya en Dilthey: la cuestión de la objetividad y la subjetividad en la Historia⁴⁶, y, dentro de la discusión entre Historia-ciencia e Historia-conocimiento, la peculiar solución que propone con la dialéctica entre explicar y comprender⁴⁷. Ahora bien, en la moderna historiografía ha resucitado con fuerza el papel de los modelos literarios de comprensión⁴⁸, y, en este contexto, la obra de Ricœur es considerada por algunos teóricos como «la síntesis más importante entre teoría histórica y literaria del siglo»⁴⁹. La fuerza del análisis del fenomenólogo francés viene de una doble reflexión. Por una parte, en el nivel literario —el nivel poético, el de la configuración de la obra—, no existen diferencias entre un relato histórico y un relato ficticio⁵⁰; pero si pasamos del nivel poético al retórico, de la semántica a la pragmática, entonces aparece una diferencia fundamental: frente al narrador, al historiador no le basta con producir la historia que narra, con exponer los hechos; tiene que argumentar, y argumenta porque sabe que lo que cuenta se puede explicar *de otro modo*⁵¹.

a) *Ricœur y las teorías extremas sobre la Historia*

Lo mismo que en su teoría hermenéutica se situaba entre los extremos de la hermenéutica romántica y la hermenéutica ontológica, para caracterizar su concepción de la Historia Ricœur analiza dos maneras extremas de hacer Historia. El pensador francés caracteriza la historiografía contemporánea en torno a dos direcciones: la Historia-ciencia y la Historia-conocimiento. Quienes toman partido por la Historia-ciencia la emplazan bajo el régimen general de la *explicación*. En este grupo, Ricœur incluye dos líneas de trabajo distintas —la de quienes siguieron las tesis nomológicas de Hempel y la de los seguidores de la escuela de *Annales*— que, sin embargo, tienen una cosa en común: unida a la explicación, aparece lo que Ri-

46. Cfr. Paul RICŒUR, *Objectivité et subjectivité en histoire*, en *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1964, pp. 23-44.

47. María VILLELA-PETIT, *D'Histoire et Vérite à Temps et récit: la question de l'histoire*, en Jean GREISCH, Richard KEARNEY (eds.), *Paul Ricœur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, pp. 185-197.

48. Ignacio OLÁBARRI, FRANCISCO J. CASPISTEGUI, *Tendencias historiográficas, I*, cit. en nota 44, pp. 1-14.

49. Hayden WHITE, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1987, p. 170.

50. «Tenemos variadas razones para no sorprendernos por la congruencia entre el relato histórico y el relato ficticio en el plano de la configuración. No nos detendremos en la primera de las razones, a saber, que ambos modos narrativos están precedidos por el uso del *relato en la vida cotidiana*» (Paul RICŒUR, *Temps et récit II*, cit. en nota 15, p. 230).

51. Cfr. Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 261.

cœur denomina *eclipse del relato*⁵². Ricœur se detiene en las tesis de Hempel sobre las leyes generales de la Historia⁵³ ya que descubre que para Hempel las leyes generales tienen una función análoga en la Historia y en las ciencias de la naturaleza⁵⁴. Al proceder de este modo los acontecimientos no se desprecian, pero se desplazan desde su lugar originario a uno superior, el de su relación con la ley general. Al final, la teoría describe perfectamente la estructura de la explicación en la Historia, pero desconoce su función en orden a la comprensión⁵⁵. Es fácil ver la deficiencia de esta tesis, pero Ricœur, fiel a sus procedimientos de investigación, extrae también una ganancia: si el modelo nomológico no es un modelo completo de conocimiento histórico, sí presenta, en cambio, un buen modelo explicativo. Y en la Historia la explicación es necesaria, entre otras cosas, porque «explicar más es comprender mejor»⁵⁶.

Frente a quienes *eclipsan el relato* están quienes conciben la Historia como narración. La Historia no es tanto una ciencia explicada por leyes generales como la comprensión de unos hechos particulares: «La historia no es otra cosa que “un relato verídico”, la historia es una ciencia demasiado “sub-lunar” para ser explicada por leyes. Abajar la pretensión explicativa, elevar la capacidad narrativa: los dos movimientos se equilibran en un incesante juego de báscula»⁵⁷. Este modelo general es el que encuadra lo que Ricœur denomina «tesis narrativistas» de la Historia.

52. «Si puedo emplazar bajo el mismo título *el eclipse del relato* dos ataques venidos de dos horizontes tan distintos como la historiografía francesa nacida en la escuela de *Annales* y la epistemología procedente de la filosofía analítica de lengua inglesa —en continuidad con la epistemología heredada del Círculo de Viena— es porque, una y otra, toman como piedra de toque la noción de acontecimiento y por tanto sellan el relato al mismo tiempo que el acontecimiento. [...] El ataque a la comprensión de los partidarios del modelo nomológico tiene el mismo resultado que el ataque al acontecimiento en los historiadores de la larga duración: el eclipse del relato» (*ibidem*, pp. 160-161).

53. Esta elección, se debe, en último caso, a que Hempel (como E. Nagel, cfr. Paul RICŒUR, *Para una teoría del discurso narrativo*, en *Historia y narratividad*, cit. en nota 12, p. 88) asume un lenguaje y unas categorías más filosóficas. Sin embargo, los análisis de Ricœur muestran más fácilmente el eclipse del relato en algunos autores de la Escuela de *Annales*: L. Febvre, M. Bloch, F. Braudel.

54. En el planteamiento de Hempel, lógicamente hay también una oposición al conocimiento histórico como «empatía». Cfr. Carl HEMPEL, *La función de las leyes generales en la historia. La explicación científica. Estudios sobre filosofía de la ciencia*, Paidós, Barcelona 1988, pp. 233-242.

55. «Lo que la tesis de Hempel no considera es la función de la explicación. Su estructura está bien descrita, pero su función es desconocida; a saber, que la explicación es lo que permite seguir de nuevo la historia cuando la comprensión espontánea está bloqueada» (Paul RICŒUR, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire*, cit. en nota 38, p. 180).

56. «Nuestra tesis ha sido [...] que la explicación nomológica no podía sustituirse por la comprensión narrativa, sino ser interpolada en virtud del adagio: Explicar más es comprender mejor» (Paul RICŒUR, *Temps et récit II*, cit. en nota 15, p. 54).

57. Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 239.

Según los autores que siguen las tesis narrativistas —Dray, Danto, Gallie, Veyne, etc.— la narración es el modo más preciso de exposición, porque la Historia es comprensión y la narración es el modo más excelente de comprensión de las acciones, pero, además, la articulación narrativa de los diversos elementos que intervienen en ella ofrece ya una explicación⁵⁸. Ahora bien, hay que preguntarse si la explicación que comporta la narración es suficiente para el conocimiento histórico. Ricœur piensa que no. El historiador no es un narrador que elige unos acontecimientos y los compone, no es un mero poeta: el historiador tiene que argumentar porque sabe que el curso de los acontecimientos que narra se puede explicar de otro modo⁵⁹. El relato de la Historia fracasa cuando se quiere explicar por sí mismo; todo relato de la Historia va en busca de la explicación que se debe interpolar.

b) *La Historia según Ricœur*

En el fondo, como se puede percibir en el resumen, el debate sigue estando en si la Historia pertenece únicamente a las ciencias humanas, las ciencias del espíritu (las *Geisteswissenschaften*), que se rigen por la comprensión, frente a las ciencias de la naturaleza, que se rigen por la explicación. De ese lugar deriva lógicamente el método histórico. ¿Cuál es la posición de Ricœur? Para Ricœur la Historia encuentra una fórmula adecuada en la narración: «Mi tesis es que el vínculo de la historia con el relato no podría romperse sin que la historia perdiera su especificidad entre las ciencias humanas»⁶⁰. Ahora bien, la Historia no es sólo narración, la comprensión de la Historia debe «hacer justicia a la especificidad de la explicación histórica y preservar la pertenencia de la historia al campo narrativo»⁶¹. Y esto comporta dos cosas: afirmar lo que Ricœur denomina la *intencionalidad histórica* y describir con precisión los vínculos de la Historia con la narración.

58. «A mi juicio, las tesis narrativistas tienen razón en dos puntos; primero: los narrativistas demuestran con éxito que *contar es ya explicar*. [...] Segundo: las tesis narrativistas responden a una diversificación y a una jerarquización de los modelos explicativos mediante una *diversificación* y una *jerarquización* comparables a los *recursos explicativos del relato*» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, pp. 251-252).

59. «El poeta se limita a producir la historia y a explicar narrando. En este sentido Northrop Frye tiene razón: el poeta procede desde la forma, el historiador hacia ella. Uno produce, el otro argumenta. Y argumenta porque sabe que se puede explicar *de otro modo*. Y lo sabe porque se halla, como el juez, en una situación de discusión y de proceso y porque su alegato no se acaba nunca, pues, como diría William Dray, la prueba es más concluyente para eliminar candidatos a la causalidad, que para coronar a uno de ellos definitivamente» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 261).

60. Paul RICŒUR, *De l'interprétation*, cit. en nota 9, p. 15.

61. Id., *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 213.

Por intencionalidad histórica, Ricœur entiende el *scopus* del historiador, que intenta que su conocimiento no sea ni mera narración⁶² ni acumulación de saberes sobre el pasado. La intencionalidad histórica es «el *sentido de la intencionalidad poética* que crea la cualidad histórica de la historia y evita que se disuelva en los saberes con que la historiografía llega a unirse, por su matrimonio de razón, con la economía, la geografía, la demografía, la etnología y la sociología de las mentalidades y de las ideologías»⁶³. Por tanto, la intencionalidad histórica es una intencionalidad poética, es decir, creativa, del historiador, y esta creación se hace de modo narrativo. Pero, como la Historia no es sólo narración, hay que explicar de qué orden son los vínculos de la narración con la Historia. Para Ricœur, estos vínculos sólo pueden ser *indirectos* ya que entre la narración y la Historia hay una ruptura en los tres órdenes propios de la narración: el orden de la trama, el de los actores, y el de los acontecimientos.

Siguiendo a Aristóteles (*Poética*, 1450a), Ricœur define la trama de una narración como «la disposición de los hechos en sistema». A través de la *trama* de una narración los hechos se presentan no uno después de otro, sino uno a causa del otro⁶⁴. De modo más general, la trama se presenta como una síntesis de lo heterogéneo, la unidad inteligible que es capaz de componer las acciones con las circunstancias y los fines, los medios y las iniciativas, el origen y las consecuencias, etc.⁶⁵. Y en este sentido, en un discurso histórico la trama es capaz incluso de asegurar la unidad en un discurso de segmentos nómicos —por tanto del orden de la explicación histórica— con el esquema teleológico de la implicación de los acontecimientos. Si las cosas son así, ¿qué inconveniente queda ahora para aceptar la Historia

62. Esta tradición en la que se sitúa Ricœur es muy común en la historiografía moderna; en esto coincide con autores como Aron, o Marrou: «¿Qué es pues la historia? Yo propondría esta respuesta: la historia es el conocimiento del pasado humano. (...) Diremos “conocimiento” y no, como algunos otros, “narración del pasado humano”...» (Henry-Irenée MARROU, *El conocimiento histórico*, Labor, Barcelona 1968, p. 27). Sin embargo, una cosa es clara: hasta los más acérrimos defensores de las tesis narrativistas de la Historia (L. Stone) admiten que el vocablo «narración», sin más, es inadecuado para describir la naturaleza del discurso histórico. Cfr. Jorge LOZANO, *El discurso histórico*, cit. en nota 45, p. 164.

63. Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 253.

64. Y en este sentido se diferencia de la mera crónica histórica. He tratado esto en Vicente BALAGUER, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricœur*, Eunsa, Pamplona 2002.

65. Siguiendo a P. Veyne (Paul VEYNE, *Cómo se escribe la historia: ensayo de epistemología*, Fragua, Madrid 1972), Ricœur apunta: «si se define tan ampliamente lo que se tiene por una trama, incluso la historia cuantitativa entra en su órbita: hay intriga cada vez que una historia compone fines, causas materiales, azares: una trama es “una mezcla muy humana y muy poco científica de causas materiales, fines y azares”. El orden cronológico no es esencial. En mi opinión, esta definición es completamente compatible con la noción de síntesis de lo heterogéneo» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 241).

como una narración? Uno, y muy importante: En la narración la relación entre los acontecimientos es de *necesidad*, pero en la relación de la Historia, no. Para salvar este escollo, Ricœur acude a un procedimiento, que descubre en diversos historiadores, que denomina la imputación causal singular⁶⁶. Este procedimiento consiste en un examen peculiar del curso de los hechos: «Si el historiador puede afirmar que, modificando u omitiendo en el pensamiento un acontecimiento singular en un complejo de condiciones históricas, se seguiría un desarrollo distinto de los acontecimientos “concernientes a ciertas relaciones históricas de este acontecimiento” entonces, el historiador puede proponer el juicio de imputación causal que decide la significación histórica de dicho acontecimiento»⁶⁷. Como se puede percibir este procedimiento es capaz de mediar, en lo que a la trama se refiere, entre las dimensiones narrativa y explicativa de la Historia⁶⁸. Por todo esto, Ricœur acaba por afirmar que, en propiedad, para la Historia no habrá que hablar de trama sino de cuasi-trama.

El segundo lugar en el que hay continuidad y ruptura entre la narración y la Historia es el de los *actores*. El relato tiene personajes, y la Historia agentes que actúan. Pero los dos elementos no se pueden igualar sin más. En la Historia, como ha subrayado la escuela de *Annales* muchas veces, nos las tenemos que ver con «entidades», con «fuerzas sociales» que son, además, los verdaderos agentes del cambio⁶⁹. Al introducir como personajes del relato a las entidades o a las fuerzas sociales se plantea un doble problema: por una parte, estas entidades, que obran en el nivel profundo de las acciones individuales, son, en sentido propio, anónimas; por otra parte, la semántica de la acción impone una responsabilidad al agente y resul-

66. «La exposición más precisa de la lógica de la imputación causal singular se lee en el estudio crítico de Max Weber consagrado a la obra de Eduard Meyer (...), a la que hay que añadir los desarrollos decisivos para nuestra investigación de R. Aron en la tercera sección de su *Introduction a la philosophie de l'histoire* [...] “Para aislar las relaciones causales reales, construimos otras irreales” (Max Weber). Y Aron: “todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta lo que podría haber sido”» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 258). También se percibe en H. White: «me gusta la fórmula: “nosotros no podemos conocer lo efectivo (*the actual*) sino contrastándolo o comparándolo con lo imaginable”» (Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 225).

67. Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 258.

68. «La imputación causal singular es el procedimiento explicativo que realiza la transición entre la causalidad narrativa —la estructura de “el uno por el otro” que Aristóteles distinguía de “el uno tras el otro”— y la causalidad explicativa que, en el modelo nomológico, no se distingue de la explicación por leyes» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 206). Cfr. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, cit. en nota 11, pp. 96-97.

69. «En tanto que en el relato tradicional o mítico, y también en la crónica que precede a la historiografía, la acción es atribuida a agentes que se pueden identificar, designar mediante un nombre propio, tener por responsables de las acciones señaladas, etc., la historia-ciencia se refiere a objetos de un tipo nuevo apropiados a su modo explicativo» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 249).

ta muy difícil asignar esa responsabilidad a agentes anónimos. Por ello, y aunque la moderna semiología ya solucionó la cuestión de los personajes de la narración con la noción de actante⁷⁰, Ricœur propone una doble solución: En la Historia hay que hablar de pertenencia participativa⁷¹, y de cuasi-personajes⁷².

Finalmente, también hay que examinar las relaciones entre los acontecimientos de la narración y los de la Historia. Para una correcta caracterización de la noción de acontecimiento habría que detenerse en el análisis de un conjunto de aseveraciones de orden ontológico y epistemológico que escapan a una exposición como ésta. De todas formas, es claro para todos que un acontecimiento es por una parte un hecho relevante; por otra, algo que está integrado en un relato. Esto vale para la narración⁷³, y vale también para la Historia⁷⁴. Ahora bien, de la relación intrínseca de los acontecimientos con la trama —derivan de ella, que es quien los hace acontecimientos— y los personajes, se sigue que sólo de manera derivada se

70. «La historia no hace sino prolongar y amplificar la disociación operada por la construcción de la trama entre personaje y actor real» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 275). Ricœur piensa aquí en la noción de *actante* de Greimas. De hecho, el semiótico lituano realizó en su día un análisis de la Historia según la escuela de *Annales* y su método semiótico. Una de las propuestas de descripción se refería precisamente a los «sujetos colectivos» de la Historia. Cfr. Algirdas J. GREIMAS, *Sur l'histoire événementielle et l'histoire fondamentale*, en *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris 1976, pp. 171-173.

71. «Si cada sociedad se compone de individuos, puede pensarse que se comporta en la escena de la historia como un gran individuo y, por tanto, el historiador puede atribuir a estas entidades singulares tanto la iniciativa de ciertos cursos de acciones, como la responsabilidad histórica» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 278).

72. «La historia, en mi opinión, permanece siendo histórica en la medida en que todos sus objetos reenvían a *entidades de primer orden* —pueblos, naciones, civilizaciones— que llevan la marca indeleble de la pertenencia participativa de agentes concretos en la esfera práctica y narrativa. Estas entidades de primer orden sirven de *objeto de transición* entre todos los artefactos producidos por la historiografía y los personajes de un relato posible. Ellos constituyen los cuasi-personajes, susceptibles de guiar el reenvío intencional del nivel de la historia-ciencia al nivel del relato y, a través de éste, a los agentes de la acción efectiva» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 255).

73. «En un contexto de acción, y por tanto de interés, no todo lo que sucede constituye un acontecimiento sino solamente aquello que sorprende, que es importante; el orden de las cosas visto desde el punto de vista de nuestra preocupación, de nuestro cuidado [.../...]. El relato no se limita a integrar los acontecimientos, sino que califica de acontecimiento aquello que en el inicio no era sino un simple sucedido o, como también se dice, simple peripecia. El relato es revelador de los acontecimientos» (Paul RICŒUR, *Evento e senso*, en Giuseppe NICOLACI [ed.], *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 17, 25).

74. «Un acontecimiento histórico no es sólo aquello que sucede, sino lo que puede ser contado, o que ya ha sido contado en las crónicas o en las leyendas» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 240). Pero este hecho supone otro: El acontecimiento contado, como el que permanece en la memoria, tiene todavía relevancia en el presente, porque «un recuerdo archivado ha dejado de ser en el sentido propio de la palabra un recuerdo». Cfr. Paul RICŒUR, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1999, pp. 43-48.

podrá aplicar la noción aristotélica de cambio de fortuna (*metabolé*) al acontecimiento histórico, y, en consecuencia, sólo se podrá hablar de cuasi-acontecimiento: «Por cuasi-acontecimiento significamos que la extensión de la noción de acontecimiento, más allá del tiempo corto o breve, es *correlativa* a la extensión semejante de las nociones de trama y de personaje, (...) el acontecimiento en Historia corresponde a lo que Aristóteles llama *cambio de fortuna (metabolé)* en su teoría formal de la construcción de una trama»⁷⁵.

Hasta aquí la descripción de Ricœur de la configuración de la Historia: Pertenece al ámbito de la comprensión, y, por tanto, se expresa más correctamente con la narración, pero tiene que integrar la explicación, y, por tanto, es una narración con condiciones si quiere ser también Historia. Pero hay más. El relato de la Historia mira también hacia el pasado que sucedió, tiene una relación con el pasado real. La manera de realizar esa operación la trata Ricœur cuando habla de la representación histórica.

c) *Los resortes de la representación histórica. La huella y la deuda*

Narrar es siempre dejar cosas de lado, hay que elegir y excluir⁷⁶; si no lo hiciéramos así nos pasaría cuando menos como a aquel personaje de Borges que hizo un mapa de China tan exacto que tenía las mismas dimensiones que China. Lo mismo ocurre con la Historia: hay que elegir los acontecimientos que son capaces de representar el curso del pasado que fue⁷⁷. En el pensamiento de Ricœur esta reflexión elemental se reviste de algo más profundo: el historiador no sólo aspira a construir una historia coherente, sino que quiere reconstruir un curso de acontecimientos que sucedió realmente: «Las construcciones del historiador tienen la ambición de ser *reconstrucciones* más o menos cercanas a lo que un día fue “real”. Todo sucede como si el historiador se supiera ligado por una *deuda* a los ojos de los hombres de otro tiempo, a los ojos de los muertos»⁷⁸. Esta noción de *deuda* con

75. Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 313.

76. «Aquí la meditación de Goethe retoma el fondo de la cuestión: la vida como tal no forma un todo; la naturaleza puede producir vivientes, pero como tales son indiferentes; el arte sólo puede producir seres muertos, pero son significantes. Aquí está el horizonte del pensamiento: arrancar de la indiferencia, mediante el relato, el tiempo narrado» (Paul RICŒUR, *Temps et récit II*, cit. en nota 15, p. 118).

77. «Como dice el sociólogo A. Schütz la tarea de la ciencia histórica consiste en decidir qué hechos, actos, signos, etc., de los que se encuentran en el pasado deben seleccionarse para la interpretación y sistematización de algo llamado historia» (Jorge LOZANO, *El discurso histórico*, cit., en nota 45, p. 61).

78. Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 148. Cfr. también Paul RICŒUR, *Le temps raconté*, en «Revue de métaphysique et morale», 89 (1984) 444.

el pasado que fue real es el resorte que mueve al historiador⁷⁹, y la que, al final, hace que no pueda confundirse con un mero fabulador: «El carácter misterioso de la deuda hace del maestro de intrigas un servidor de la memoria de los hombres»⁸⁰.

La noción de deuda está estrechamente relacionada con otra, con la huella que ha dejado el pasado. Los acontecimientos del pasado han dejado una huella que se manifiesta en los documentos. En la epistemología de la Historia el documento es el apoyo garante de lo que se afirma⁸¹, pero respecto del pasado real, como ya lo había puesto de manifiesto el positivismo, el documento *significa*, es decir, funciona como *huella* dejada por el pasado. La huella, dice Ricœur, es «a la vez un resto y un signo de aquello que fue y ya no es», «es un efecto-signo». Por eso, siguiendo a Levinas, dirá también: «La huella *significa sin hacer aparecer*. Obliga pero no desvela. (...) ¿No es esto lo que Marc Bloch denominaba con el término “testigos a pesar de sí mismos”?»⁸². La huella es así un testigo del pasado que ha de tener un lugar en la reconstrucción que se hace ahora de aquel curso de acontecimientos.

d) *La representación histórica. Lo Mismo, lo Otro, lo Análogo*

Queda ya sólo por elucidar el último punto. Si la Historia sigue buscando hacer justicia⁸³ a la fórmula de Leopold Ranke —*wie es eigentlich war*, las cosas tal como sucedieron—, no puede ser a costa de una reduplicación ingenua, término a término, de los elementos del pasado, sino que tiene que mirar también al presente. Por eso, en la epistemología tradicional, la Historia se ha descrito muchas veces como una dialéctica entre la identidad —si lo actual no es lo mismo que lo pasado, no podemos conocerlo— y la diferencia: el pasado, por constitución, no es idénti-

79. «Su relación al pasado es, en primer lugar, la de una *deuda* impagada, en la que él nos representa a todos nosotros los lectores de su obra. Esta idea de deuda, en un primer momento extraña, me parece perfilarse en el sustrato de una expresión común al pintor y al historiador: uno y otro buscan “restituir” un paisaje, un curso de acontecimientos. Bajo este término “restituir”, yo reconozco el deseo de “*devenir lo debido*” a lo que es y a lo que fue» (Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 220).

80. *Ibidem*, p. 227.

81. «En la noción de documento, el acento no está puesto hoy en día en la función de enseñanza, que subraya la etimología de la palabra [...], sino en la función de *apoyo*, de *garantía*, aportada para una historia, un relato, un debate. Este papel garantizador constituye la prueba material, lo que en inglés se llama “*evidence*” de la relación que se hace de un curso de acontecimientos. Si la historia es un relato verdadero, los documentos constituyen su último modo de probarlo, lo que alimenta la pretensión de la historia de estar basada en los hechos» (*ibidem*, p. 172).

82. Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, pp. 182-183. La huella y la deuda, aunque estén vinculadas, no deben confundirse: «La *deuda obliga*. [...] En ese sentido, la deuda no es un mero corolario de la huella, y aún menos un sinónimo. La *huella* requiere ser superada. Es pura remisión al pasado; *significa, no obliga*» (Paul RICŒUR, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, cit. en nota 74, p. 94).

83. Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 219.

co al presente, ni siquiera cuando reproduce el mismo movimiento⁸⁴. Ricœur completa esta dialéctica con un tercer elemento, la analogía: «Yo sostengo que nosotros únicamente decimos algo con sentido sobre el pasado pensándolo sucesivamente bajo el signo de lo Mismo, de lo Otro, o de lo Análogo»⁸⁵.

Se puede concebir el pasado en términos de identidad —el pasado es «lo Mismo» que el presente— si se recurre al modelo nomológico. Ricœur piensa que es más eficaz servirse de la epistemología de Collingwood⁸⁶. Tres condiciones deben darse para que un acontecimiento del pasado pueda persistir en el presente: primero, el acontecimiento debe poder objetivarse; después, se debe re-pensar el pasado con él; finalmente, hay que tener ese pensamiento como idéntico al primer pensar sobre el pasado⁸⁷. Esta visión está perfectamente ilustrada en la Historia como «re-efectuación» (*reenactment*) del pasado en Collingwood. Las tres condiciones de persistencia del pasado en el presente se corresponden, según Ricœur, con las tres fases del análisis de Collingwood sobre el pensamiento histórico: a) el carácter *documental* del pensamiento histórico se corresponde con el objetivarse del acontecimiento, b) el trabajo de la *imaginación* en la interpretación del dato documental se corresponde con el re-pensar el pasado, y c) la ambición que tienen las construcciones de la imaginación de operar una *re-efectuación* del pasado⁸⁸. Sin embargo, es claro que la identidad de ambos momentos no se consigue nunca, y, en consecuencia, tampoco se da un conocimiento acabado del pasado. Tal vez por ello Ricœur apunta que la noción de que una representación del pasado como «es lo Mismo» debe pasar por la dialéctica con la idea de «no es lo Mismo» para poder ser realmente fiel al pasado.

El pasado es también «lo Otro». Hay una alteridad entre el pasado y el presente en la que la distancia temporal es la base para una apología de la diferencia. Son pocos los autores que se han atrevido a teorizar sobre la preeminencia de lo Otro en el *pensamiento* sobre la Historia⁸⁹, y también es verdad que una apología de la diferencia no hace justicia a lo que hay de positivo y persistente en el pasado. Para que la mirada hacia el pasado como algo distinto, como «lo Otro», no sea una puerta cerrada al conocimiento, Ricœur introduce un concepto determinante: la *actitud* ante el pasado. El pasado se puede mirar con curiosidad y entonces lo distinto llega a ser extraño. Pero, si se mira con *simpatía*, la diferencia que separa puede

84. Cfr. Henri-Irenée MARROU, *El conocimiento histórico*, cit. en nota 62, p. 67: «Permítaseme definirla [la historia], en términos platónicos, como una dialéctica entre el Mismo y el Otro».

85. Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 205.

86. R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford 1956.

87. Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 206.

88. *Ibidem*, p. 207.

89. Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 218. Ricœur recoge la apología más radical de la diferencia —por cuanto la fundamenta en una sociología de la historiografía— de la obra de Michel DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975; especialmente interesante a este propósito es la tercera parte: «Systèmes de sens: l'écrit et l'oral» (pp. 215-288).

sustituirse por la diferencia que enlaza, de modo que, al mismo tiempo que la diferencia pierde su pureza trascendental, y puede ser valorada en tanto que «ética de la amistad» (Marrou) o «poesía del distanciamiento» (Veyne)⁹⁰.

Finalmente, el pasado es también, «lo Análogo». Un curso de acciones del pasado puede hacerse presente según un modelo abstracto, como por ejemplo el que proporciona la metáfora⁹¹, y esto porque «el Análogo es una *semejanza entre relaciones* más que entre términos simples»⁹². Ricœur ve en las tesis de H. White, especialmente en su teoría tropológica, una concepción de la representación histórica que tiene su base precisamente en la analogía⁹³. Ricœur, con White, señala la pertenencia de la Historia y la ficción a la narración y a la escritura⁹⁴. Sin embargo, el discurso histórico no sólo tiene que conformarse a una construcción determinada de la trama (*emplotment*), sino que debe mirar al pasado a través de los documentos. En esas condiciones debe hacer de su estructura narrativa un «modelo», un «icono», del pasado, capaz de representarlo⁹⁵. Pero, frente a White, Ricœur dice más, ya que para él, la noción de «icono» para definir la representación del pasado debe ser cribada también por la noción de testimonio⁹⁶.

Hasta aquí la exposición de la Historia que Ricœur presenta en los tres volúmenes de *Temps et récit* y en los escritos que los contextualizan. En más de una ocasión el mismo Ricœur ha comentado que las conclusiones del tercer volumen —que versan sobre el modo con que se construye la historiografía bíblica y su repercusión en la historiografía judía— son más bien el comienzo de un nuevo proyecto: el que realizó en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁹⁷. Tal como reza el título, este

90. Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 216; Paul RICŒUR, *Le temps raconté*, cit. en nota 78, p. 445.

91. «Si bien es verdad que el Análogo no figura en ninguna de las listas de los “grandes géneros” de Platón, por contra, tiene un lugar en la *Retórica* de Aristóteles bajo el título de la “metáfora proporcional” llamada precisamente *analogía*» (Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 220).

92. *Ibidem*, p. 219.

93. Los dos volúmenes de White invocados a menudo por Ricœur son: Hayden WHITE, *Metahistory. The Historical Imagination in the XIXth Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1973; Hayden WHITE, *Tropics of Discourse*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1978.

94. Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, pp. 228-229.

95. Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, cit. en nota 26, p. 220. El proyecto es discutido por algunos que no conciben cómo puede combinarse la tropología con la documentaria de la escuela de *Annales* (cfr. Richard LEHAN, *The Theoretical Limits of The New Historicism*, en «New Literary History», 21/3 [1990] 533-553). Sin embargo, Ricœur advierte que la aplicación de los modelos narrativos y, por tanto, tropológicos «no deriva de la metodología de la ciencia histórica, sino de una reflexión de segundo grado sobre las *condiciones últimas de inteligibilidad* de una disciplina» (Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, cit. en nota 37, p. 133).

96. Cfr. Paul RICŒUR, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, cit. en nota 74, pp. 81-82.

97. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000.

proyecto integra lo que implica la presencia de la memoria como resorte de la Historia, al tiempo que da más cabida a nociones como la de testimonio, que aparecían al final de los anteriores trabajos.

5. Conclusión

A la hora de concluir, más allá de la descripción del universo mental de Ricoeur, hay que subrayar un talante ejemplar para el trabajo intelectual. Cuando Ricoeur traza un camino hermenéutico tiene presentes las dos actitudes opuestas, la hermenéutica romántica y la ontológica, y compone una teoría que sabe integrar los procedimientos de una y otra. De modo parecido, cuando propone una teoría del discurso, lo que hace es componer la semántica del discurso —intuitiva y comprensiva— de los filósofos del lenguaje anglosajones con el análisis lingüístico —metódico y explicativo— presente en la lingüística francesa. Lo mismo ocurre cuando toma partido en la discusión sobre el estatuto de la Historia, donde también es capaz de reconciliar las tesis narrativistas de la Historia, que acentúan la comprensión, con la explicación necesaria subrayada por ejemplo por la escuela de *Annales*. Finalmente, y quizás como base de esta actitud, está la convicción de que la verdad de las cosas no le adviene a nuestro pensar sólo desde la razón, sino también desde la revelación. Los dos planos no se mezclan sino que se enriquecen. Más que mediar entre opuestos, lo que hay detrás de este rasgo es una disposición hacia la escucha⁹⁸, una búsqueda de la reconciliación entre aparentes opuestos⁹⁹, injertado todo ello en una lúcida búsqueda de la verdad sobre nosotros mismos. Ésta es una de las muchas lecciones que podemos aprender del último Premio Internacional Pablo VI.

Vicente Balaguer
Facultad de Teología
Universidad de Navarra.
E-31080 Pamplona
vbalaguer@unav.es

98. «En P. Ricoeur se encuentran las dos hermenéuticas, la hermenéutica de la restauración del sentido, o de la escucha; y una hermenéutica crítica, que es capaz de retornar de nuevo —tras la escucha y la aceptación de la tradición, tras la asunción de toda la dimensión de la temporalidad histórica con todas las novedades culturales y existenciales que comporta— a una interpretación de sí mismo frente al texto. Sólo en este sentido de una doble hermenéutica que escucha el texto, y que hace de él un pretexto para recorrer históricamente el pasado histórico y volver enriquecida sobre el sujeto, es posible entender todo el significado de la obra de P. Ricoeur» (Gaspere MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia della interpretazione*, cit. en nota 18, p. 313).

99. Ricoeur, decía Gadamer, «nunca adopta una postura de oposición sin ofrecer cierta forma de reconciliación». Hans Georg GADAMER, *La hermenéutica de la sospecha*, en Gabriel ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con P. Ricoeur*, cit. en nota 29, p. 135.