

EL TIEMPO EN LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICŒUR LAS CAPACIDADES HUMANAS ENTRE EL INSTANTE Y LA DISTENSIÓN

TIME IN PAUL RICŒUR'S HERMENEUTICS. HUMAN
CAPACITIES BETWEEN INSTANT AND DISTENTIO

Mercedes Laguna González
Universidad de Granada

Resumen: *La filosofía de Ricœur se presenta como la hermenéutica del ser humano capaz, que se construye en el tiempo. Este tiempo toma en Ricœur la forma específica de un "tercer tiempo", que, a su vez, pertenece al orden físico y al orden simbólico; parte de la naturaleza, pero se desarrolla social y culturalmente. El "tercer tiempo" es un constructo histórico y cultural, un instrumento humano que integra el cuerpo y la psique, lo voluntario y lo involuntario. La persona humana puede esperar –en un proceso de reconocimiento– un cierto tipo de eternidad, en el sentido limitado de una ontología débil.*

Palabras clave: *Tiempo, tercer tiempo, hermenéutica, sentido, orden simbólico, Ricœur.*

Abstract: *Ricœur's philosophy is presented as the hermeneutics of the capable human being, who builds himself/herself over time. This time takes in Ricœur the specific form of a "third time", which, in turn, belongs to the physical order and the symbolic order; it is rooted in nature, but develops socially and culturally. The "third time" is a historical and cultural construct, a human instrument that integrates body and psyche, the voluntary and the involuntary. The human person can expect, in a process of recognition, a certain kind of eternity, in the limited sense of a weak ontology.*

Keywords: *Time, third time, hermeneutics, meaning, symbolic order, Ricœur.*

1. INTRODUCCIÓN

Delimitar en qué consiste el tiempo en el nivel humano, desde una perspectiva filosófica, era la finalidad que se había propuesto Paul Ricœur en su obra en tres volúmenes *Tiempo y narración*. Para estudiar la noción de tiempo desde la perspectiva del filósofo francés sería necesario establecer las conexiones con la tradición filosófica, especialmente con Aristóteles, Agustín, Kant, Husserl y Heidegger. En este artículo, analizaremos –solo en parte– cómo Ricœur dialoga con ellos, aprendiendo, y cómo, no obstante, se separa de los maestros para presentar su propia síntesis: una construcción filosófica sobre el tiempo que, a mi juicio, no ha sido tratada en sus justas delimitaciones, implicaciones y consecuencias.

En el volumen III de *Temps et récit*, la primera sección del apartado “El tiempo narrado” lleva el título de “La aporética de la temporalidad”; en este estudio –esencial para nuestra hipótesis– el autor repasa lentamente, con la metodología característica de su “vía larga” de la hermenéutica, el problema filosófico del tiempo a lo largo de la historia, considerada desde su enfoque de “tiempo narrado”. Para ello, construye una imagen sobre las concepciones del tiempo y elabora –sin señalarlo de manera destacada– su temática del “tercer tiempo”. El lector ha de saber *configurar* de nuevo y *refigurar*¹ para seguir el hilo de sus planteamientos más o menos explícitos. No es sencillo, porque, como primera condición, el intérprete de Ricœur tiene que aprender a leer también con un “recorrido largo”.

Presentamos con una metáfora visual cuál era la imagen que Ricœur se había construido acerca del tema del tiempo en la historia de la filosofía y cómo configuró esta imagen en la escritura de su texto “La aporética de la temporalidad”. En el fondo del plano de su reflexión traza las dos líneas paralelas, “irreconciliables” a lo largo de la historia de la filosofía, sobre el concepto de tiempo: primero, la tradición subjetiva, idealista, que unas veces podemos llamar psicológica –y correspondiente al hombre interior– y otras, fenomenológica. Sus principales representantes han sido san Agustín y Husserl. Esta tradición considera el tiempo como interior, vivido, constituido.

La otra línea, que parece no juntarse con la subjetiva, y, en apariencia, está opuesta a ella, la constituye la tradición objetiva, que considera el tiempo desde su perspectiva física y cosmológica, como nacido de la teoría del movimiento (un tiempo que es consecuencia del espacio). El primer representante destacado de esta tradición es Aristóteles, y, para seguir con esta línea objetiva, Ricœur recurre a Kant. Para hablar de “La invisibilidad del tiempo”, anuncia: “Lo que Kant rechaza no son los análisis fenomenológicos de Husserl, sino su

¹ Para los conceptos de “configuración” y “refiguración”, el lector puede acudir al primer tomo de *Tiempo y narración*: Paul RICŒUR, *Tiempo y narración I. La configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 113–154.

pretensión de liberarse de cualquier referencia a un tiempo objetivo y lograr, mediante la reflexión directa, una temporalidad purificada de toda perspectiva trascendental². Señala Ricœur que Husserl no atiende a la naturaleza en su concepción del tiempo.

Ricœur inicia el volumen III de su obra *Tiempo y narración* con el análisis lento y riguroso del libro XI de las *Confesiones* de Agustín para tratar la aporética de la temporalidad: esa dificultad de explicación y comprensión sobre el tiempo que parece insuperable, y a la que el filósofo del “tiempo narrado” intenta ofrecer un tipo de salida. Lo que resalta Ricœur con relación al texto de Agustín, hasta el punto de considerarlo la enseñanza clave, es la cuestión del “triple presente”. Así parece sintetizado en 1984, en su artículo “La vida: un relato en busca de narrador”³, donde privilegia las enseñanzas de Agustín, con este triple presente que somos capaces de vivir como seres humanos, en una suerte de alma distendida a través del tiempo: el presente del presente, el presente del pasado y el presente del futuro. De todas maneras, va quedando sin resolver el problema de la conexión entre el tiempo psicológico o vivido y el tiempo físico.

Los tres tomos de *Tiempo y narración* concluyen con una humilde y valiente afirmación que muestra el buen hacer filosófico de Paul Ricœur. Está redactando las conclusiones de su obra de más de mil páginas –un riguroso comentario filosófico (autor por autor, obra por obra) cargado de interdisciplinariedad–, y, desde el principio, avisa, “estas conclusiones deberían llamarse posfacio”; derivan de una lectura hecha un año después de la conclusión de la obra, y en ellas el autor presenta los límites de su propia reflexión: “El problema es, pues, saber si la narratividad es capaz de dar una réplica adecuada, obtenida solo de sus recursos discursivos a este fracaso de la representación del tiempo”⁴.

2. EL SER HUMANO EN EL TIEMPO

Antes de continuar con el “armazón racional del tiempo”⁵, repasemos –brevemente– la experiencia que la humanidad tiene del tiempo de manera cuasi prerreflexiva, experiencia “enredada” con las ciencias naturales, humanas y sociales, por un lado, y con la filosofía y la religión –o el ámbito de lo sagrado–, por otro.

Pensar sobre el tiempo ha sido tarea de la filosofía desde Platón (si nos ponemos un límite temporal en la línea de la reflexión filosófica). También se

² Paul RICŒUR, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996, p. 694.

³ Paul RICŒUR, “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Ágora* 25, n. 2 (2006) 9–22.

⁴ Paul RICŒUR, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, p. 994.

⁵ Así titula Ricœur uno de los apartados de su introducción al libro Paul RICŒUR (ed.), *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, Sígueme, 1979, p. 12.

ha convertido en tema estrella de la ciencia, especialmente de la física, desde el siglo XVI, aunque siempre ha estado presente en los asuntos científicos, ligado a la cosmología, a las matemáticas, y a los asuntos tecnológicos y prácticos, como la navegación y, mucho antes, a las cosechas y las celebraciones. Emparentado con la magia y las religiones, desde el principio de los tiempos, se ha convertido, con el desarrollo, el auge y la formalización de las ciencias sociales, en instrumento guía de los estudios científicos sobre la sociedad –especialmente, de la historia, por supuesto, aunque también de la sociología y la antropología cultural–. Más que un instrumento, el tiempo, se considera en muchas de estas disciplinas –en donde se incluyen la psicología y la teoría literaria– como un elemento constitutivo y constituyente: del discurso de la historia, de la composición de los relatos. Se considera que está directamente implicado tanto en la construcción de las distintas culturas, como en el reloj interno que rige, de manera individual y contextualizada, la vida psíquica.

Desde el mundo de los demiurgos, los hombres y mujeres sagrados, con envoltura de magia y religiosidad, equipado con un núcleo –fuerte e intangible– de búsqueda de lo eterno, las personas de todas las épocas y de todos los lugares han lidiado y danzado con el tiempo.

Para dar paso al pensamiento racional, abrimos –ahora– la puerta de la filosofía en la primera parte del siglo XX, con las reflexiones de Heidegger sobre el ser y el tiempo; aunque tendríamos que volver también, en una reflexión cargada de temporalidad y de interpretación hermenéutica, a la filosofía de Aristóteles⁶ (sobre todo a su *Física*⁷) y a las reflexiones escritas a modo de confesión (género literario –y filosófico– en el que la reconstrucción de la identidad personal y la capacidad de la imputabilidad propia son rasgos esenciales) de San Agustín.

Como decía Heidegger, el *Dasein* (el ser-ahí) es un ser en el tiempo; la temporalidad es constitutiva de nuestra esencia como seres humanos. “El ser en que el *Dasein*, en cuanto estar-por-delante de sí, puede ser verdaderamente en su integridad es el tiempo. No tenemos que decir que el tiempo es, sino que el *Dasein* ocasiona su ser en cuanto tiempo”⁸. No obstante, hemos de distinguir la concepción vulgar (ordinaria) del tiempo (la del tiempo cósmico) del concepto de tiempo –realmente– humano. Heidegger comienza su repaso histórico en torno a la idea filosófica del tiempo estableciendo las distancias con Aristóteles: en *Problemas fundamentales de la metafísica* señala:

⁶ Estas indagaciones están siendo tarea de la tesis que elaboro en el Programa de Doctorado de Filosofía de la Universidad de Granada. No podemos extendernos en ellas en el espacio de este artículo.

⁷ Para el estudio de este texto –del que no nos vamos a ocupar ahora– es imprescindible el libro Jesús CONILL, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado al Tratado del Tiempo, Física IV, 10–14*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente de Ferrer, 1981.

⁸ Martin HEIDEGGER, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 398.

“Lo que Aristóteles pone de manifiesto como tiempo corresponde a la *comprensión precientífica y vulgar el tiempo*. El tiempo entendido vulgarmente remite, *de acuerdo con su propio contenido fenomenológico*, a un tiempo originario, *la temporalidad*. Pero en esto está implícito que la definición aristotélica del tiempo es solo *el punto de partida* de la interpretación del tiempo”⁹.

No se trata de obviar la postura aristotélica, avisa Heidegger, porque es preciso partir de ella. Además, el discípulo de Husserl añade un camino nuevo, propiamente fenomenológico: “la temporalidad”, que conecta con su concepción del *Dasein*. Este concepto “temporalidad”, así como el de “intratemporalidad”, es considerado atentamente por Ricœur a lo largo de su obra¹⁰, aunque el autor francés ofrece una solución diferente, sin dejar por eso de atender a los hallazgos heideggerianos.

En la obra de Ricœur, encontramos –como decíamos arriba– un diálogo, activo y recurrente –casi constante–, con algunos filósofos acerca del concepto filosófico del tiempo, de manera destacada, con San Agustín, Husserl, para el estudio del tiempo en su vertiente psicológica, fenomenológica –el tiempo interno–; con Aristóteles y Kant para el análisis del tiempo físico y cosmológico. Sin embargo, el interlocutor decisivo para Ricœur es Heidegger. Pormenoriza todos los logros filosóficos de Heidegger acerca del tiempo, analizándolos y comentándolos, subrayando sus aportaciones decisivas, aunque va apostillando, a cada paso, las diferencias de su propia filosofía con la del autor de *El ser y el tiempo*. En especial, a cuenta del “ser-para-la-muerte”¹¹ (o hacia la muerte) *versus* “ser para la eternidad”. En este punto, la voz escrita de Ricœur vuelve a San Agustín para reinterpretarlo, desde la dinámica de los tres tiempos: el pasado del presente (con la memoria), el presente del presente (con la atención) y el presente del futuro (con la espera). Y yendo más allá del obispo de Hipona, a través de su desarrollo del “tercer tiempo”, que, a pesar de tomar impulso en Heidegger, lanza a Paul Ricoeur a establecer un concepto de tiempo que permea toda su obra, de manera tan central y estructurante, que pasa desapercibido muchas veces a los investigadores porque actúa –invisible– como un eje de perspectiva en torno al cual se levanta –o se dibuja–, según se mire, toda su filosofía.

Con relación a la diferencia entre la concepción del tiempo en Ricœur y en Heidegger destacamos tres cuestiones principales:

En primer lugar, diremos que la idea de tiempo permanece ligada a la respuesta que cada uno de estos dos filósofos da a la pregunta por la eternidad

⁹ Martin HEIDEGGER. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 309.

¹⁰ Especialmente en *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, pp. 718–775, así como en Paul RICŒUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 454–498.

¹¹ Ver Paul RICŒUR, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 463–474.

y así como a una posible actitud esperanzadora –o de búsqueda de sentido– ante la vida. La cuestión de un significado abierto a lo eterno (aunque se trate de una eternidad cuya significación pueda ser acogida sin religiosidad) ocupa el origen de la escisión entre los dos filósofos, y supone el objetivo final del planteamiento ricœuriano. Por este camino, podemos recoger el sentido de la utopía, como lugar privilegiado en el que se une lo que –en principio– no tiene realidad con la acción de la praxis humana, a través de la imaginación y la gramática de lo posible¹².

En segundo lugar, es preciso señalar que, a pesar de la separación del planteamiento filosófico de Ricœur respecto a Heidegger, Ricœur construye su filosofía continuando el desarrollo que Heidegger hace de la fenomenología, justamente a través de su apertura hermenéutica. De todas maneras, tanto la fenomenología como la hermenéutica van a trazar en Ricœur caminos nuevos, que vendrán de la mano de la determinación de unas capacidades específicas del ser humano, del lado fenomenológico, y, del lado hermenéutico, con un protagonismo de la construcción del discurso y de su interpretación en la que el símbolo y el tiempo –como construcción simbólica de las sociedades y de los individuos– ocupan un papel estructurante.

En tercer lugar, subrayamos la cuestión –fundamental– de la metodología: la diferencia entre el concepto de tiempo en Heidegger y en Ricœur está en el método. ¿Cuál es el método con el que Ricœur reflexiona sobre el tiempo? El mismo que utiliza en todas sus investigaciones filosóficas: la apertura a las aportaciones de las ciencias, en especial, de las ciencias sociales, de una manera rigurosa, lenta y precisa. En esta apertura de sus análisis se incluye el diálogo respetuoso –admirado y agradecido siempre– con filósofos de distintas tradiciones y diferentes épocas. Y lo hace a la manera de un comentarista de textos medieval que hace filosofía leyendo –comentando, interpretando–, con la actitud humilde del que sabe que se apoya en los conocimientos, las lecturas y las reflexiones de otros. Porque esto es también “ser en el tiempo”.

En este punto, vamos a dar un paso atrás en la historia filosófica para retomar la cuestión del tiempo en E. Husserl, ya que sus reflexiones nos sitúan en el límite en donde coloca Ricœur su noción de “tercer tiempo”. Frente al instante indivisible del que Brentano habla en su teoría sobre la conciencia, Husserl “se esfuerza por conquistar una *concepción temporal* de la conciencia”¹³. El presente puntual de Brentano (el científico de la psicología empírica) –en la visión fenomenológica de Husserl– se convierte en presente vivificante, en flujo de conciencia.

¹² Para este tema se puede ver el artículo de Michaël FESSEL, “Action, Norms and Critique: Paul Ricœur and the Powers of the Imaginary”, en *Philosophy Today*, 58, n. 4 (2014) 513–525.

¹³ Gérald GRANEL, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 44.

“La retención no es una modificación en que los datos impresionales permanezcan conservados como ingredientes, solo que en una forma modificada, sino que es una intencionalidad, y una intencionalidad de un género propio. Al emerger un dato originario, una nueva fase, la precedente no se pierde [...] y gracias a esa retención es posible volver la vista a lo ya transcurrido. [...] yo vivo la fase presente; ‘incorporo’ –gracias a la retención– la fase presente y estoy dirigido a lo por venir (en una protención)”¹⁴.

En su repaso¹⁵ por las concepciones sobre el tiempo, Ricœur mostró los enfrentamientos entre las distintas posiciones filosóficas (Aristóteles/San Agustín, Kant/Husserl), para proponer –al colocar las relaciones a una nueva luz– que la solución estaba en los puntos de intersección:

“La oposición [entre Kant y Husserl] no es solo formal entre la intuitividad del tiempo husserliano y la indivisibilidad del tiempo kantiano; es material, entre un tiempo que, como la *distentio animi*, según Agustín, requiere un *presente* capaz de separar y de unir un pasado y un futuro [...] Una vez más, una de las dos doctrinas solo descubre su campo a condición de ocultar el otro”¹⁶.

Tanto la concepción de Kant como la de Husserl olvidan aspectos decisivos una de la otra: Kant olvida propiedades de la temporalidad que escapan a la física (a las cuestiones de la sucesión, simultaneidad y permanencia), y Husserl olvida, a juicio de Ricœur, el papel fundamental de la naturaleza, aunque es preciso subrayar sus desarrollos sobre la retención, el recuerdo secundario y las protensiones. Estos análisis de la conciencia íntima del tiempo –conciencia que implica sucesión, como recuerda Ricœur¹⁷– nos ayudan a nosotros, los lectores que reflexionamos en el siglo XXI sobre el tiempo, a entender el significado del concepto “distensión”, aunque, para ello, tendremos que acudir a San Agustín y a su doctrina de los tres tiempos (lo veremos más adelante).

3. EL TIEMPO COMO SISTEMA SIMBÓLICO. LA CAPACIDAD HUMANA DE ENTRAR EN UN ORDEN DE SÍMBOLOS

En 1978, Ricœur coordinó un conjunto de artículos sobre *El tiempo y sus filosofías*¹⁸. Allí presentó su introducción al tema y al libro. Este ensayo, además de interesante, es decisivo para comprender qué es el tiempo (y, con él, la filosofía) para Paul Ricœur. Al comienzo de su escrito, Ricœur avisa que

¹⁴ Edmund HUSSERL, *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Añadidos y complementos de los años 1905–1910 al análisis de la conciencia del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 143.

¹⁵ Paul RICŒUR, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 717.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ Paul RICŒUR, “Introducción”, en *El tiempo y las filosofías*.

es necesario contar con “la sociología cultural” en filosofía; en especial, en el asunto del tiempo y su estructuración. Se necesita la integración de la fenomenología y la sociología, de las vivencias individuales, interiores, y de las culturas, con sus diferencias: “que los análisis filosóficos conserven la rica enjundia de lo vivido y el sabor de las diversidades culturales”.¹⁹

Jamás vivimos la experiencia del tiempo directamente –dice Ricœur–, no es una vivencia inmediata, sino que “se halla articulada siempre por sistemas simbólicos de graduación variable”²⁰. Hay unos sistemas simbólicos que son inmanentes a nuestras culturas: son los de primer grado (lógica y cronológicamente previos). Sin embargo, otros sistemas simbólicos –los de segundo grado– se construyen sobre aquellos, en un nivel más profundo, en donde es precisa la reflexión, o donde se experimenta la admiración, el sobrecogimiento, el misterio: es el nivel de las filosofías, de las religiones, de las sabidurías.

Pensemos nuestra experiencia temporal, intentando poner un “armazón racional al tiempo”²¹. Tendremos la misma dificultad que San Agustín cuando clamaba en Libro XI de sus *Confesiones*: “¿Qué es el tiempo? Si nadie me pregunta, lo sé. Pero, si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé”²². Las estructuras simbólicas de las culturas (los sistemas simbólicos de primer grado –en el sentido de que son menos profundos–) engloban nuestras experiencias particulares del tiempo, nuestra articulación de la experiencia temporal, que se puede expresar con la metáfora del “laberinto de las redecillas simbólicas”²³. “Reconocer la estructura simbólica de nuestra experiencia temporal, es estar dispuesto a reconocer y a respetar la diversidad de los sistemas simbólicos que organizan esta experiencia. Los sistemas simbólicos, que conciernen al tiempo, constituyen códigos culturales específicos”²⁴.

La antropología de Clifford Geertz²⁵, sociólogo estudioso de las culturas y su interpretación, sirve de modelo a Ricœur para explicar el tiempo como sistema simbólico previo a la constitución de las culturas. La condición de posibilidad de los conjuntos culturales y sus estructuras simbólicas está directamente relacionada con la configuración del tiempo por parte del ser humano –como individuo y como grupo históricamente constituido–.

Sin embargo, a pesar del protagonismo de las culturas en la configuración del tiempo, el tiempo humano –el individual y el colectivo– se enmarca en un ámbito más amplio: un tiempo distendido hacia el pasado y hacia el futuro,

¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁰ *Ibid.*, p. 11.

²¹ *Ibid.*, p. 12.

²² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Tecnos, 2006, Libro XI, capítulo XIV, § 17, p.486.

²³ PAUL RICŒUR, “Introducción”, en *El tiempo y las filosofías*, p. 14.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ CLIFFORD GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

cuyo sujeto es un ser humano que vive el presente de manera atenta y vigilante; un tiempo, inmerso, así, en la cuestión de un tipo de eternidad *sui generis* que tiene que ver con las capacidades humanas y su desarrollo.

Yakov F. Askin, en su ensayo sobre "El concepto filosófico del tiempo", nos da la entrada a la capacidad de la imaginación: la creadora de los símbolos y de los sistemas simbólicos, en particular, del lenguaje, y, de manera más profunda, del sistema simbólico de la temporalidad, que supone para una sociedad, o para una persona concreta, la estructuración de su vida en el tiempo. A la potencia de la imaginación, Ricœur le concede un peso específico decisivo a lo largo de su obra.

El asunto de las "potencialidades humanas no colmadas, pero reales, pone en juego la experiencia viva de la temporalidad"²⁶, dice Ricœur. Entendemos, de esta manera, "las potencialidades humanas no colmadas" en el sentido de capacidades humanas que han de desarrollarse, capacidades que desgranar lo que el ser humano es capaz de hacer, de decir, de contar, de imputarse a sí mismo, de recordar, de prometer. La hipótesis de mi investigación destaca la reciprocidad entre el tiempo y el ser humano capaz en la hermenéutica de Ricœur.

"«Moverse hacia el futuro –reconoce Askin– no es en modo alguno navegar hacia una constelación que existe ya, pero que aún no ha sido alcanzada. Moverse hacia el futuro es crear el futuro». De aquí los rasgos específicos, evocados más arriba, de la orientación humana hacia el futuro. De aquí también los rasgos positivos de la eternidad. Esta no significa solamente la ausencia de principio y de fin: «La eternidad en tanto que permanencia de la existencia revela la continuidad del proceso del tiempo»²⁷. De aquí procede también el anhelo de acrecentar nuestra percepción del tiempo, de valorar el tiempo. De aquí, en fin, la orgullosa afirmación con que termina el ensayo: «En este proceso (el movimiento del mundo real) hay un lugar para el hombre: el hombre inventor, el hombre creador»²⁸.

Se concluye –de la lectura del artículo de Askin y del comentario de Ricœur– que no tiene el mismo sentido el concepto de "eternidad" que Heidegger utiliza (en su concepción del tiempo y la temporalidad) que la palabra "eternidad" ("éternité") usada por Askin y Ricœur.

Entrar en un orden simbólico supone una capacidad humana específica. A lo largo de su obra, Ricœur explica lo que significa entrar en un orden simbólico y las implicaciones que supone. Hablando del ser humano capaz como

²⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁷ Yakov F. ASKIN, "El concepto filosófico de tiempo", en Paul RICŒUR, *El tiempo y las filosofías* pp. 149–165.

²⁸ Paul RICŒUR, "Introducción", en *El tiempo y las filosofías*, p. 16.

destinatario²⁹ de la religión, el filósofo describe características del símbolo y del orden simbólico. Primero, subraya que el símbolo es un signo de reconocimiento. Dice Ricœur “todo orden simbólico tiene de entrada una dimensión dialógica”³⁰. “Ser capaz de entrar en un orden simbólico es también, correlativamente, ser capaz de entrar en un orden de reconocimiento”³¹. Estas características de la capacidad de entrar en un orden simbólico se refieren, en este estudio de Ricœur, a la entrada en el ámbito de la alteridad (por la que llega a las reflexiones sobre la religión, en las que no nos detendremos). Sin embargo, nos vamos a permitir dirigir el “telescopio-instrumento” que, con su método, nos proporciona Ricœur a la cuestión del tiempo, puesto que me he propuesto en mi investigación mirar la obra de Ricœur desde la temporalidad.

3. LA HERMENÉUTICA –EL LENGUAJE INTERPRETADO– Y EL TIEMPO

Las capacidades que definen al ser humano, según Ricœur –la capacidad de hacer, de decir, de contar, la imputabilidad, la memoria y la promesa–, se pueden englobar dentro de la capacidad genérica de entrar en un orden simbólico. Dos de estas potencialidades tienen que ver con el lenguaje de manera directa: la capacidad de decir y la capacidad de contar (esta última impregnada del tiempo de la narración). Es justamente cuando Paul Ricœur “dirige su interés hacia el lenguaje cuando la noción de símbolo experimenta el cambio que muestra la originalidad de su aportación hermenéutica”³². Así lo explica Marcelino Agís Villaverde en su obra *Del símbolo a la metáfora* y en otros estudios suyos sobre el filósofo hermeneuta. El cambio decisivo radica en la tarea de la comprensión, en donde la hermenéutica se ubica como herramienta literaria, lingüística, filosófica –también religiosa– de interpretación. “La interpretación es la inteligencia del doble sentido”. La hermenéutica que construye y reconstruye Ricœur –utilizando la historicidad y la temporalidad– es capaz de ofrecer el ser y el sentido oculto del discurso.

“Ricoeur habla de una temporalidad que denomina del sentido, de un tiempo profundo, inscrito en la riqueza del sentido y que haría posible el entrecruzamiento de otras dos temporalidades: la de la tradición o transmisión y la de la interpretación. En su opinión, esta temporalidad profunda depende de la constitución semántica que se produce en el símbolo, definido por su poder de doble sentido. Podemos hablar de símbolo

²⁹ Paul RICŒUR, “Le destinataire de la religion : l’homme capable”, en Paul RICŒUR, *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*, Johann Michel et Jérôme Porée, ed., Paris, Seuil, 2013, pp. 415–444.

³⁰ *Ibid.*, p. 240.

³¹ *Ibid.*, p. 241.

³² Marcelino AGÍS VILLAVERDE, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 66 y ss.

desde el punto de vista semántico porque aporta un sentido por medio de un sentido. En él se pasa de un sentido literal, mundano, a otro figurado, espiritual, ontológico”³³.

Repensando la obra de Ricœur a partir de la búsqueda del significado, Emmanuel Alloa ha estudiado el lenguaje, sobre todo sus signos, en su relación con el tiempo y la distancia temporal. En su artículo “Del testimonio o de lo no interpretable”³⁴ presenta una lectura del pensamiento de Ricœur sobre la hermenéutica que nos interesa porque concede un papel importante a la semiótica, por un lado, y a la cuestión del tiempo histórico –concreto y contextualizado– por otro.

“La hermenéutica no es solo una técnica de interpretación de signos. Los signos han atravesado una distancia temporal, y es gracias a su capacidad de ser comprendidos y recogidos como han adquirido una consistencia en el tiempo. [...] La distancia temporal no es un obstáculo en el acceso al sentido, sino que, al contrario, sería su condición primera, porque es en el tiempo como medio de variaciones como lo invariable de un sentido emerge”³⁵.

En este punto de vista –propriadamente filosófico– el sentido ocupa de lleno el primer plano. La investigación de Emmanuel Alloa se establece como una contraposición histórica entre la hermenéutica y la mántica; como un bisturí que dirime cuál era el objeto de cada herramienta de interpretación, desde sus orígenes: bien el estudio de un significado en un contexto específico –la mántica–, bien el significado de un sentido a través del tiempo –la hermenéutica–.

“Mientras que, en la mántica, la interpretación estaba estrictamente ligada a un contexto específico, la hermenéutica tiene por objeto lo que excede a su situación de aparición originaria y atraviesa el tiempo. Para Ricœur, la transmisión de la tradición transforma la distancia en mediación por el hecho mismo de atravesar el intervalo. La hermenéutica intenta dar cuenta del «carácter fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana», a saber, que esta es una «comunicación en y por la distancia»”³⁶.

La hermenéutica filosófica de Ricoeur, de esta manera, se muestra claramente como la filosofía y la técnica que une el estudio científico del lenguaje con la reflexión filosófica. La llave de esta unión la tiene el tiempo en lectura

³³ Marcelino AGÍS VILLAVARDE, “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento”, en *Ágora* 25, n. 2, (2008) 25-44.

³⁴ Emmanuel ALLOA, “Du témoignage ou de l’ininterprétable”, en *Études ricœuriennes / Ricoeur studies*, 6, n. 1 (2015) 94–110.

³⁵ *Ibid.*, p. 95. (Traducción propia).

³⁶ *Ibid.*, p. 96. (Traducción propia).

específica de “tercer tiempo”, aquella herramienta humana –individual y social al mismo tiempo– que integra el tiempo vivido y el tiempo físico; por tanto, el instrumento temporal que pone a trabajar juntos la naturaleza y la cultura, el cuerpo y el “espíritu”, la corporalidad y la psique. En el apartado 5 de este artículo nos detendremos en este aspecto. Por ahora, subrayaremos la definición de la hermenéutica de Ricœur en las palabras de E. Alloa: “La hermenéutica de Ricœur sería la mediación histórico-temporal que concibe lo inmediato no como lo originario, sino como el resultado de una mediación que hace emerger retroactivamente el lugar a partir del cual esta habla”³⁷.

Como veremos más abajo, a veces, Ricœur utiliza la expresión “tercer discurso” como expresión analógica de “tercer tiempo”; lo hace, en concreto, cuando se refiere a la labor de la historia; no obstante, como en toda su escritura filosófica, extrapola las reflexiones de un ámbito de estudio a otro: de la historia a la narratología y crítica literaria, de aquí a la filosofía, con una dirección de ida y vuelta, que supone la permeabilidad entre las ciencias sociales y las disciplinas humanísticas de manera ágil y fecunda. Tiempo y lenguaje se unen desde el comienzo de la hermenéutica de Ricœur a cuenta de la búsqueda de significado y sentido, búsqueda motivada por el deseo de comunicación –a través del tiempo– al que impulsa la identidad humana y la alteridad.

En su artículo “La vida: un relato en busca de narrador”³⁸, Ricoeur presenta su teoría de la hermenéutica narrativa, concentrada en los elementos fundamentales que la caracterizan: la construcción de la trama como síntesis de lo heterogéneo, que conduce a pensar la temporalidad propia de la composición narrativa. Estamos ante un ejemplo claro del método de la permeabilidad entre ámbitos de estudio al que hemos aludido:

“¿Qué es una vida narrada? Es una vida en la cual encontramos todas las estructuras fundamentales del relato mencionadas en la primera parte y, sobre todo, el juego entre concordancia y discordancia que nos pareció caracterizar el relato. [...] Si abrimos las *Confesiones* de San Agustín en el Libro XI, descubrimos una descripción del tiempo humano que responde totalmente a la estructura de concordancia discordante que Aristóteles algunos siglos antes había discernido en la composición poética. En este tratado famoso sobre el tiempo, Agustín ve nacer el tiempo de la incesante disociación entre los tres aspectos del presente, la expectativa, que llama presente del futuro; la memoria, que llama presente del pasado; y la atención, que es el presente del presente. De ahí la inestabilidad del tiempo; más bien, su incesante descomposición. Agustín puede así definir el tiempo como una distensión del alma, *distentio animi*. Esta consiste en el contraste permanente entre la inestabilidad del presente humano y

³⁷ *Id.*

³⁸ Paul RICŒUR, “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Ágora* 25, n. 2 (2006) 9-22.

la estabilidad del presente divino que incluye pasado, presente y futuro en la unidad de una mirada y de una acción creadora”³⁹.

4. EL INSTANTE Y LA DISTENSIÓN DEL ESPÍRITU

Buscamos los senderos que Ricœur fue recorriendo para mostrar, fragmentada, su antropología: la persona humana como un ser en el tiempo que se construye y se reconstruye a través del lenguaje, en un espacio y en un tiempo concretos, a lo largo de su obra. No obstante, a mi juicio, el escrito clave de Paul Ricœur en donde presenta de manera explícita –también transversal– el problema del tiempo, en una síntesis lúcida y creativa, es “La iniciativa”⁴⁰, escrito en 1986 para un libro colectivo sobre ética. Quizá la muestra por excelencia de su “escritura del tiempo”.

En este ensayo sobre la iniciativa del presente, se unen el tiempo y el espacio, por un lado, y, por otro, los tres tiempos (pasado, presente y futuro). Ricœur, desde el principio, avisa de que su escrito lleva como título “la iniciativa” porque le interesa ante todo “poner el acento sobre esta réplica de la práctica a la especulación y sus obstáculos: la iniciativa es el presente vivo, activo, operante, que replica al presente visto considerado, contemplado y reflexionado”⁴¹.

El punto clave en su reflexión teórica es la contraposición acertada entre instante⁴² y presente. Justamente, este supone el momento en que se explica la confluencia entre la tradición cosmológica y la tradición psicológica y fenomenológica de la cuestión del tiempo. No obstante, como veremos, significa, a su vez, la consideración propiamente práctica de su filosofía. El *presente*, considerado fenomenológicamente, “está grávido” del futuro inminente y del pasado reciente, debido a la protención (en el caso del futuro) y a la retención (si nos referimos al pasado). Aunque el presente necesita, por su parte, la

³⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁰ Paul RICŒUR, “La iniciativa”, en Paul RICŒUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002, pp. 241-258.

⁴¹ *Ibid.*, p. 241.

⁴² El concepto de “instante” utilizado por Ricœur no coincide con el de Heidegger. Se puede ver más claramente la diferencia leyendo el estudio de Ángel E. Garrido Maturano, “Instante y situación”, en el que repasa la cuestión del “instante” en la obra de Heidegger: “El instante es aquel presente que no tiene por qué ser puntual y que puede durar más o menos tiempo cronológico, en el que el existente, manteniendo presentes y reunidos el conjunto de sus éxtasis temporales, echa una mirada al mundo en el que es y al modo en que él es en el mundo”. Se trataría, por tanto, en mi opinión, de un instante convertido ya en presente, en el sentido de Ricœur. De nuevo, una cuestión de márgenes en los significados de las palabras. Cf. Ángel Enrique GARRIDO MATURANO, “Instante y situación. Problematización de la relación entre instante y situación en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, en *Ágora* 37, n. 2 (2018) 53-75.

atención, una intención que hace presentes los otros tiempos, para vivirlos en una distensión del tiempo⁴³: son relaciones interiores al presente –relaciones intencionales longitudinales– que constituyen el flujo del tiempo continuo⁴⁴. La protención y la retención las trató Husserl, especialmente en su estudio *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Ya San Agustín había plantado las bases de estos conceptos. Los neurocientíficos actuales hablan también de retención y protención para explicar las características del ser vivo con relación al tiempo⁴⁵.

En contraposición, “el instante marca el carácter de incidencia del ahora, lo que se podría llamar su efecto de irrupción y de ruptura”⁴⁶. El instante se deja representar en el espacio, en donde se determinan las partes mínimas del tiempo cosmológico, en instantes, cortes, unidades, que forman una línea, referida al movimiento físico. El presente es el tiempo vivido, irrepresentable, que “solo se dice indirectamente a fuerza de *como si, de alguna manera, en síntesis*, por metáforas”⁴⁷.

El conflicto entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico resulta una paradoja especulativa, convertida en aporías a lo largo de los siglos. Ricœur ofrece a esta paradoja la solución que le da la *práctica*. A juicio de Paul Ricœur, es el *hacer* del agente humano el que produce la síntesis entre el presente vivido, capaz de experimentar el flujo del tiempo, y los instantes del ahora, puntuales y efímeros.

La iniciativa del presente da a luz, entonces, al “tercer tiempo”, que posibilita la acción intencional del ser humano, tanto en el nivel individual como en el colectivo, en la línea “inexorable” del tiempo físico y lo convierte en surco histórico y cultural. Supone, pues, esta iniciativa del presente, en tercer lugar, la capacidad de intervenir en el tiempo, de modificarlo, de contribuir a la efectividad de las capacidades, consideradas como derechos que posibilitan la libertad, la vida digna y, por tanto, la justicia efectiva.

La capacidad de “la iniciativa del presente” es la clave que rompe con las aporías del tiempo, considerado desde una postura filosófica teórica que no atiende al proceso y a la acción. Además, la iniciativa del presente se puede entender como la acción consciente y voluntaria (en la medida de lo posible), mediante la cual se produce el contacto entre el tiempo humano,

⁴³ La *distentio* del interior del espíritu, en San Agustín.

⁴⁴ Véanse los estudios de Ricœur sobre el tiempo en Husserl, sobre todo en *Tiempo y narración* III, pp. 662 y ss.

⁴⁵ Se pueden ver las obras de Alain Berthoz, en especial las dos siguientes: Alain BERTHOZ, *La décision*, Paris, Odile Jacob, 2003 ; Alain BERTHOZ et Claude DEBRU, *Anticipation et Prédiction. Du geste au voyage mental*, Paris, Odile Jacob, 2015.

⁴⁶ Paul RICŒUR, “La iniciativa”, p. 243.

⁴⁷ *Id.*

fenomenológico, psicológico, por un lado, y el tiempo físico y cosmológico, por otro: una potencia que consigue la curvatura de una de estas dos líneas paralelas, que son dos formas de considerar el tiempo.

5. LA EXPERIENCIA DE LA HISTORIA. LA ACTUALIZACIÓN DE POSIBILIDADES Y PROYECTOS

La cuestión de la temporalización en el recorrido de la historia es esencial para el estudio de la condición humana, porque la vida de los hombres en el mundo –con sus historias individuales, conectadas, con sus conflictos, también con sus estados de paz– necesita, para ser comprendida, un enfoque diacrónico.

“A mi parecer, la idea de historia universal o mundial se pone a prueba más drásticamente en el plano mismo de la temporalización de la marcha de la historia. La modernidad pone de manifiesto rasgos inéditos de la diacronía que dan a la antigua tripartición agustiniana entre pasado, presente y futuro, y más que todo a la idea que iba unida a ella la de «distensión del alma», una fisionomía nueva”⁴⁸.

Esta fisionomía nueva que presenta la marcha de la historia ha de ser recogida mediante la memoria, a través de la atestación, con el uso de distintos instrumentos (desde los testigos a los archivos), siempre interpretada por el historiador (y en último término por el lector, como nos dice Ricœur). Por tanto, necesita una elaboración y reelaboración, científica y creativa, fruto del “tercer tiempo” (histórico y cultural), que supone una “escritura del tiempo”. Decimos “creativa” porque echa mano de la imaginación, tanto para mirar al pasado –con la rememoración, a veces con el recuerdo–, y para tender hacia el futuro, mediante los proyectos.

La historia de las sociedades es el plano del singular colectivo, que se muestra en paralelo, pero también en clara conexión, con el plano individual; ambos planos se conectan hasta el punto de que el singular colectivo de la historia constituye la cara visible y unificadora de las historias individuales –con todas las pérdidas de significación que supone la escritura de la historia como singular colectivo–. Por tanto, la historia de las sociedades y las historias individuales no son líneas paralelas que no se juntan, sino dos planos interconectados.

En consecuencia, la “distensión de la historia” es una proyección de la distensión del tiempo en el nivel individual. Se trata de una condición del ser humano, una capacidad que puede y debe desarrollar, y, a la vez, del mejor instrumento que posee para enfrentarse al presente y para preparar el futuro.

⁴⁸ Paul RICŒUR, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 402–403.

Para esta tarea, se muestran eficaces las herramientas que proporciona Reinhart Koselleck⁴⁹, teórico de la historia y de la semántica, además de filósofo. Ricœur recurre al pensador alemán en distintas ocasiones a lo largo de sus obras, mientras sigue las evoluciones de su pensamiento, al tiempo que van evolucionando las propias. Koselleck conduce a Ricœur –y a nosotros como lectores– en este punto al discurso crítico de la historia. Las nociones de campo de experiencia y horizonte de espera son para Koselleck categorías del conocimiento capaces de ayudar a crear la posibilidad de una historia. “Lo que el autor llama ‘experiencia de la historia’, a saber, algo más que un territorio epistemológico, una auténtica relación con el mundo, comparable a la que sirve de base a la experiencia física”⁵⁰.

Necesitamos contar con instituciones garantes de justicia y creadoras de contextos donde las capacidades puedan ser efectivas (se puedan convertir en oportunidades reales), y esta necesidad nos lleva a plantear, en el ámbito colectivo y social, nuestra relación como sociedad con el pasado y con el futuro: cómo hemos de mirar la historia y cómo hemos de preparar el horizonte de expectativa del futuro. Hemos de tratar el tiempo como seres humanos, capaces de dar la vuelta a la inexorabilidad de su paso, así como a la incertidumbre del futuro. El tiempo reflexionado desde el presente vivido es una categoría hermenéutica: interpreta el pasado y el futuro con unos instrumentos específicos, tomados tanto de la historiografía como de la semiótica y de la literatura, especialmente de la narrativa, en particular, y de la escritura del tiempo, en general.

Uno de los estudiosos que mejor ha tratado el tema del “tercer tiempo” en la obra de Ricœur ha sido un historiador, François Dosse⁵¹, quien recoge los análisis de Ricœur a propósito de “*le tiers temps*” en el tercer tomo de *Tiempo y narración*, y lo hace desde la perspectiva de la historiografía, hasta el punto de que utiliza como sinónimos “tercer tiempo” y “tiempo histórico”.

“Paul Ricœur retoma y amplía su reflexión sobre los regímenes de historicidad concebidos como un tercer tiempo, un tercer discurso en tensión entre la concepción puramente cosmológica del movimiento temporal y un acercamiento íntimo, interior del tiempo. [...] Entre el tiempo cósmico y el tiempo íntimo se sitúa el tiempo narrado del historiador. Él permite reconfigurar el tiempo por medio de conectores específicos. Ricœur ubica, por lo tanto, el discurso histórico en una tensión singular entre identidad narrativa y pretensión de verdad”⁵².

⁴⁹ Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

⁵⁰ Paul RICŒUR, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 397.

⁵¹ Se puede ver, por ejemplo, su artículo François DOSSE, “Le moment Ricœur”, en *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 69 (2001) 137-152.

⁵² *Ibid.*, p. 143.

Es cierto que la primera vez que Ricœur explica de manera sistematizada el “tercer tiempo” lo hace en el tomo III de *Temps et récit. Le temps raconté* (el tiempo narrado), en la sección en la que desarrolla la cuestión de la historia y el discurso histórico⁵³, un discurso que utiliza la narración como instrumento, y, en consecuencia, una organización del tiempo. El capítulo se titula “Entre el tiempo vivido y el tiempo universal. El tiempo histórico”. El punto cero de esta reflexión es la referencia a la invención social y cultural del calendario como medida (cosmológica y social) del tiempo colectivo, así como el análisis de las huellas del pasado y de las generaciones. Ricœur había estudiado detenidamente a Heidegger (de hecho, Heidegger se había detenido en el calendario y en las huellas), pero Ricœur desarrolla el “tercer tiempo”, en primer lugar, uniendo su estudio a las disciplinas no filosóficas: la historia primero, después la ficción narrativa. Y, sobre todo, le concede un papel co-protagonista al tiempo cosmológico y físico (así como a la corporalidad que lo vive).

“¿Se explica, entonces, mejor la huella si se tiene en cuenta el incremento de sentido que la intratemporalidad aporta a la historicidad? No hay duda de que las nociones de tiempo datable, público, extensivo, son esenciales para descifrar las «huellas» del pasado. Seguir una huella, remontarla hasta su origen, es poner en práctica [...] cada una de las características de la intratemporalidad. Es en este estado donde Heidegger desearía seguramente situar la operación. Pero no creo que pueda lograrlo sin acudir *además* al «tiempo ordinario», considerado como una simple nivelación de la temporalidad”⁵⁴.

Sin embargo, de la obra de Ricœur se aprende que el “tiempo ordinario”⁵⁵ es necesario no solo y, por supuesto, en la historiografía; también es preciso atenderlo en el relato de ficción, o en la psicología. Se trata de la mediación narrativa, que ayuda a comprender el problema del tiempo.

6. EL “TERCER TIEMPO” ENTRE LA NATURALEZA Y LA CULTURA, ENTRE LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO

En *Parcours de la reconnaissance*⁵⁶, Ricœur ofrece un estudio ambicioso, que se ofrece a modo de testamento filosófico, en torno al ser humano como ser con las capacidades de reconocerse a sí mismo y de reconocer al otro, en todas las acciones que conducen a la alteridad. Las capacidades del ser humano

⁵³ Paul RICŒUR, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, pp. 783–816.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 811.

⁵⁵ Expresión de Heidegger de la que hemos hablado al comienzo de este artículo.

⁵⁶ Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Seuil, 2003.

capaz⁵⁷ forman un capítulo aparte del libro⁵⁸, el central. Constituyen autodesignaciones por parte del sujeto agente, y están enmarcadas en la “gramática del puedo”⁵⁹. Poder decir. Poder hacer. Poder contar y contarse. Poder considerarse a sí mismo como un ser al que se le pueden imputar sus acciones (la imputabilidad). En ellas predomina la acción –como actuación del sujeto–, y, entre las acciones, destacan las que utilizan como instrumento el discurso (decir, contar, contarse). Se trata de “la caracterización de la acción por las capacidades cuya efectuación ellas constituyen”⁶⁰.

A estas cuatro capacidades se unen dos más en la que el protagonismo del tiempo se sitúa en primer plano: son la memoria (que mira al pasado) y la promesa (que se construye en relación con el futuro). Los tres tiempos unificados desde el presente – a través de estas capacidades– desarrollan, a su vez, las destrezas que las concretan y las refuerzan.

Pero hay aún una capacidad fundamental del ser humano. Es la que le abre la puerta de su existencia y de su condición histórica: la capacidad del sujeto actuante de someter su acción a las exigencias de un orden simbólico. Esta capacidad está desarrollada en un artículo sobre la religiosidad. Quizá Ricœur la suprimió del inventario de las capacidades en el libro *Caminos del reconocimiento* por la misma razón –quizá– por la que eliminó las dos últimas conferencias⁶¹ Clifford Geertz del libro *Sí mismo como otro*: para que no se interpretara de manera inadecuada, para que no pareciera que solo estaba hablando de lo sagrado y lo profano⁶².

“Yo propondría el equivalente siguiente de la idea de imputabilidad, a saber, la capacidad de un sujeto actuante de someter su acción a las exigencias de un orden simbólico. Mantengo esta capacidad para la condición existencial, empírica, histórica”⁶³.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 101-118.

⁵⁸ Y recogen una conferencia de Ricœur: Paul RICŒUR, “Devenir capable, être reconnu”, en *L’esprit*, 7 (2005) 125-129.

⁵⁹ Paul RICŒUR, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, p. 105.

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ “El sí mismo en el espejo de las Escrituras” (“The self in the mirror of th Scriptures”), la novena y “El comisionado de sí mismo” (“The commissioned self”), la décima. Pronunciadas el 6 y el 7 de marzo de 1986 en la Universidad de Edimburgo.

⁶² Aunque el motivo que señalaba Ricœur en el Congreso de Granada de 1987 (“Auto-comprension et histoire”) era que el libro sobre la identidad personal perdía unidad con estas dos conferencias finales sobre teología natural.

⁶³ Paul RICŒUR, “Le destinataire de la religion: l’homme capable”, en *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences* 3, ed. de Michel, J. et Porée, Paris, Seuil, 2013, pp. 415-444. [Traducción propia].

Someter la acción del sujeto a las condiciones de un orden simbólico, conecta con la experiencia de la historia, especialmente –como hemos señalado arriba– a través de la actualización de posibilidades y proyectos.

Ya en 1939, en su ensayo fenomenológico sobre la atención, Ricœur hace girar su filosofía alrededor del tiempo. Y lo hace tratando el binomio que desarrollará más tarde ampliamente: lo voluntario y lo involuntario: “la distinción de lo voluntario y lo involuntario no aparecerá más que si consideramos el carácter temporal de la atención”⁶⁴. Para explicar el carácter temporal de la atención usa la metáfora del “un corte instantáneo en la vida mental”; este corte nos hace capaces de distinguir el carácter voluntario o pasivo de la atención. La atención voluntaria es un dominio de la duración, un poder de orientación en el tiempo.

La filósofa francesa Natalie Depraz, en su artículo “Attention y surprise” repasa la cuestión clave de la antropología específica de Ricœur, trazada paso a paso en su obra: una “antropología inédita de la fragilidad ontológica”⁶⁵. El ser humano es un ser con potencialidades que se desarrollan en el tiempo, en duración procesual (de “tiempo distendido”, diríamos nosotros). Una capacidad tiene que constituir una sucesión en el tiempo, de lo contrario no es una capacidad.

“Frente a la filosofía del instante, Ricœur destaca el dominio de la duración, que no consiste, según él, en «una polvareda de actos instantáneos», sino en «una capacidad de orientarse, de pararse, de cambiar de objeto». Porque una capacidad, para Ricœur, tiene que constituir una sucesión”⁶⁶.

En segundo lugar, Depraz trata el asunto de la temporalidad como cuestión central, ligada en este caso a la duración en el ámbito de la antropología. Además, las reflexiones de la filósofa francesa conectan con otro tema fundamental: las dicotomías cuerpo-mente, voluntario-involuntario, naturaleza-cultura. La sorpresa enlaza con lo involuntario; la atención, en parte, con lo voluntario. Pero tanto la sorpresa como la atención son una cuestión de tiempo.

“Ricœur rompe así con las divisiones duales estáticas de la antropología clásica: razón/pasión, espíritu/cuerpo, actividad/pasividad, para hacer salir lo a él le gusta llamar «polaridades» o tensiones dinámicas, de manera emblemática lo voluntario y lo involuntario (*La antropología filosófica*, p. 13). [...] Es una tensión interna que explora bajo el término de «antinomía de la

⁶⁴ Paul RICŒUR, «L'Attention», en *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences* 3, pp. 51-93. Original de 1939, publicado en *Bulletin du Cercle philosophique de l'Ouest*, 15 (1940).

⁶⁵ N. DEPRAZ, “Attention et surprise. Paul Ricoeur au-delà”, en *Alter, Revue de phénoménologie* 23 (2015) 261-277.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 276.

realidad humana», la conferencia de 1960, que se declina, según el momento, en distensión del polo de la infinitud y de finitud en el hombre, o aún en antinomia de lo ilimitado y del límite (AF⁶⁷, 21–47)⁶⁸.

Depraz pone el foco de su análisis en la oposición –también podemos decir “correlación”– que integrándose “armoniza lo humano” en una “dinámica pre–consciente”. De esta manera, la separación entre la finitud y la infinitud, la antinomia entre lo ilimitado y el límite –y su necesaria armonía en el ser humano– están envueltas en la dicotomía de la temporalidad: entre el instante concreto, físico, espacial y la distensión del tiempo, que supone la capacidad de entrar en un orden simbólico.

7. CONCLUSIONES

Ricœur propone entender (y vivir) el tiempo desde la perspectiva de una cierta eternidad, en la estela de San Agustín, aunque integrando las advertencias de Heidegger sobre el carácter finito, limitado y falible de la vida. Si interpretamos la eternidad en un sentido abierto, la concepción y la experiencia del tiempo se enriquecen, a la vez que adquieren un papel protagonista en la cuestión de la antropología filosófica. Porque eternidad no significa –en la concepción de Ricœur– una existencia continua del mundo; abrirse a la eternidad es poner en juego las capacidades, a través de la experiencia viva de la temporalidad, haciendo que el instante concreto, puntual, físico se distienda en la duración que implica el “tercer tiempo”, un tiempo compuesto de naturaleza y de cultura, de tiempo físico y tiempo fenomenológico.

La hermenéutica de Ricœur nos descubre las relaciones inextricables entre el tiempo y el lenguaje, a cuenta de las capacidades del ser humano. Los acontecimientos de los que somos testigos los seres humanos (bien como actantes directos, bien como espectadores, en mayor o menor grado; muchas veces con alternancia de papeles en el desempeño de nuestro rol concreto) se constituyen como tal –acontecimientos– en el tiempo. Del mismo modo, el lenguaje, que se realiza en el tiempo: desde el presente se abre– de forma distendida– a los tres tiempos o formas del presente desde las que establecemos el hecho comunicativo, hablando o escuchando, leyendo o escribiendo, siempre interpretando. Para interpretar de manera adecuada, los estudiosos del lenguaje simbólico, los filósofos inventaron después y –siguen entretejiendo– la hermenéutica. Estos tres tiempos son el pasado del presente, al que volvemos (o la que actualizamos) desde la memoria, el presente del presente, que parte del instante fugaz, y se abre a un presente continuado en el que vamos pasando

⁶⁷ La autora se refiere con las siglas AF al libro de textos de Ricœur: *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*, ed. de Michel, J. et Porée, Paris, Seuil, 2013.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 277.

–con atención, más o menos voluntaria– del tiempo físico al tiempo vivido, y el futuro del presente, por el que adelantamos, de alguna forma, lo que ha de venir, a través de la espera. Por eso, es clave el acontecimiento que Ricœur llama “la iniciativa del presente”. La distancia temporal se transforma, así, en la condición primera del sentido, “porque es en el tiempo como medio de variaciones cómo lo invariable de un sentido emerge”⁶⁹.

Las capacidades humanas constituyen autodesignaciones por parte del sujeto agente: poder decir, poder hacer, poder contar y contarse; poder considerarse a sí mismo como un ser al que se le pueden imputar sus acciones (la imputabilidad). La capacidad de actuar –de un sujeto agente– se muestra como la potencia principal del ser humano (yo puedo hacer), aunque esta capacidad se desarrolla conectada con las capacidades de la comunicación (y la captación de significado y de sentido): decir, contar, contarse son acciones discursivas que se desarrollan en el tiempo, con las estructuras de géneros discursivos concretos que gestionan la temporalidad humana. Las dos capacidades que añade Ricœur, la memoria y la promesa, propiamente imbricadas en el ámbito del tiempo, unen la identidad personal con la atestación y la alteridad en un marco temporal constitutivo. Desde luego, aparecen abiertas, desde el principio de su explicación, al ámbito colectivo: desde la memoria que construye la historia hasta la atestación requerida por la promesa: las promesas no cumplidas del pasado, convertidas en deudas con respecto a determinadas personas o grupos, siguen presentes en el futuro: hemos de preparar el horizonte de expectativa del futuro, siendo capaces de dar la vuelta a la inexorabilidad del paso del tiempo.

La capacidad de entrar en un orden simbólico, especialmente a través del lenguaje, otorga al ser humano el haber de la comprensión del significado de los acontecimientos –de las situaciones, de los conceptos, de los textos, de los comportamientos de los otros, incluso de los nuestros–. El significado, nos enseña Ricœur, es perdurable, a diferencia del acontecimiento, que es un hecho fugaz. Entrar en un orden simbólico supone una capacidad humana específica. El símbolo es un signo de reconocimiento. La hermenéutica filosófica de Ricœur se ofrece como instrumento para aprender a mirar, a leer, a interpretar y reconocer, para encontrar los significados apropiados, el sentido, a través del tiempo. El “tercer tiempo” supone un constructo histórico y cultural, que se ha desarrollado históricamente, en el seno de una y varias culturas –conectadas–, una herramienta humana –individual y social al mismo tiempo– que integra el tiempo vivido y el tiempo físico; por tanto, el instrumento temporal que pone a trabajar juntos la naturaleza y la cultura, el cuerpo y el “espíritu”, la corporalidad y la psique.

Estas capacidades del ser humano (las de la persona capaz) se articulan en el arco del tiempo que nace en el instante y se abre de manera progresiva

⁶⁹ Sintetizaba E. ALLOA, *op. cit.*, p. 95. [Traducción propia].

–hacia adelante y hacia atrás– mediante la distensión. Los hallazgos de la retención y la protención desarrollados por Husserl en sus reflexiones –esclarecedoras– sobre el tiempo [hallazgos que había puesto sobre la mesa San Agustín, aunque de manera menos sistematizada y enmarcada totalmente en el ámbito mayor de la eternidad divina] ayudan a entender el significado del concepto “distensión”.

La filosofía se sitúa más allá de la ciencia y, mediante la reflexión, busca dar respuesta a los hechos que los científicos explican o intentan explicar. Según Ricœur, “el precio del descubrimiento husserliano de la retención y del recuerdo secundario es el olvido de la naturaleza, cuyo carácter de sucesión sigue siendo presupuesto por la descripción misma de la conciencia íntima del cuerpo”⁷⁰. Ya en *Tiempo y narración III*, Ricœur subraya el olvido de la naturaleza por parte de Husserl, y la necesidad de tener en cuenta la presencia (no solo la conciencia) del cuerpo propio en la experiencia de la temporalidad. El ser humano se muestra, así, como un ser de potencialidades que se desarrollan en un tiempo distendido, evidenciando la dicotomía entre cuerpo y mente, entre lo voluntario y lo involuntario, entre lo finito y la infinitud, entre el instante concreto, físico, espacial y la distensión del tiempo, que supone la capacidad de entrar en un orden simbólico.

El surco histórico y cultural (el “tercer tiempo”) por el que camina el ser humano le posibilita ser consciente –de alguna manera– de su condición histórica. Aún más, la experiencia de la historia, los requisitos de la auténtica alteridad, que preparan el reconocimiento del otro y solicitan la armonía entre la memoria y el olvido, la preparación del futuro, mediante proyectos apoyados la actualización de posibilidades –proyectos que conjugan la imaginación y la racionalidad crítica– suponen la capacidad de la persona humana de entrar en un orden simbólico.

Mercedes Laguna González
Universidad de Granada
Departamento de Filosofía I y II
Edificio de la Facultad de Psicología
Campus de la Cartuja
18011 Granada
mercedeslagunagonzalez@gmail.com

⁷⁰ Paul RICOEUR, *Tiempo y narración III*, p. 667.