

HISTORIA: ¿EPISTEMOLOGÍA U ONTOLOGÍA? –DE LA CONTROVERSIA DE P. RICOEUR CON M. HEIDEGGER*–

GERMÁN VARGAS GUILLÉN*

La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla (p. 7).

(...) Mi madre, petrificada en el umbral, exhaló una exclamación teminante: –¡Esta no es la casa!

Pero no dijo cuál, pues durante toda mi infancia la describían de tantos modos que eran por lo menos tres casas que cambiaban de forma y sentido, según quien las contara (p. 44).

(...) Los adultos lo embrollaban todo delante de mí para confundirme, y nunca pude armar el acertijo completo porque cada quien, de ambos lados, colocaba las piezas a su modo (págs. 50-51).

G. García (*Vivir para contarla*).

Resumen: La exposición se desarrolla en cuatro párrafos. En el primero se amplían las nociones heideggerianas presupuestas en el planteamiento de Paul Ricoeur dentro del ensayo *La función narrativa y la experiencia del tiempo* para cuestionar la pretendida corrección a la que apunta el mismo; en el segundo se establece un cotejo entre el título *Dasein* y el título *subjectividad*, apelando a la propuesta husserliana; en el tercero se caracteriza la noción *narratividad* en su relación funcional tendiente a crear una *conciencia subjetiva de tiempo-histórico* (la *configuración*); en el cuarto, y último, se valora el aporte de Ricoeur al despliegue de *biografía e historia* con la estructura de la *narración*.

Palabras clave: *Dasein*, intratemporalidad, ser-para-la-muerte, existencia, *configuración*, historia, acontecimiento, suceso, trama, narrativa.

Abstract: The lecture is developed in four paragraphs. In the first one, Heidegger's notions, presupposed in Paul Ricoeur's position inside the essay *The narrative function and the experience of the time*, are enlarged to question the sought correction to which it aims by itself. In the second one, a comparison is made between the title *Dasein* and the title *subjectivity*, appealing to Husserl's proposal. In the third one, the notion of *narrativity* is characterized in its functional relationship in order to create a *subjective conscience of -historical time* (the *configuration*). In the fourth one, and last, Ricoeur's contribution to the unfolding of *biography and history* with *narration* structure is valued.

Key words: *Dasein*, intratemporalidad, be-for-the-death, existence, configuration, history, event, succes, schemes, narrative.

El objetivo de esta exposición se orienta a la pregunta que la titula. No se trata, por tanto, de 'salvar' a Heidegger de la interpretación desarrollada por Ricoeur –lo

* Profesor Asociado Universidad Pedagógica Nacional
Universidad Pedagógica Nacional

cual ni lo requiere el uno, ni le resta méritos al otro—. La cosa *misma* que sí está en discusión es si al tratar la historia, ella tiene que ser vista desde el punto del ‘conocimiento histórico’ o desde la búsqueda de una ‘existencia auténtica del sujeto en la historia’.

Al fin y al cabo, los seres humanos son históricos, aunque no tengan un conocimiento disciplinar del devenir; no obstante, la existencia misma puede perder totalmente su sentido, su autenticidad, si no se orienta históricamente; esto es, si no se realiza como una función enraizada en el sí mismo de cada quién que se relaciona con otros y que construye futuro. Por tanto, ser-histórico –en cuanto ser-humano– significa tener una estructura *proyektiva* como sujeto. Esta estructura no depende de la erudición histórica, pero vincula el haber-sido, el ser y el tener-que-ser. Que el ser lo sea en cuanto se orienta hacia la muerte puede indicar un *télos* inmanente a la conciencia; o, como se verá privilegiado aquí, puede significar que se requiere hacer explícito el límite dentro del cual se puede construir un sentido de ser, realizar una vocación, consolidar un proyecto. Lo que se encuentra enfrentado es la visión de la historia como *suceso* o como *acontecimiento*.

1. La pretendida corrección de Ricoeur a Heidegger

Primariamente ‘verdadero’, es decir, descubridor, es el *Dasein*².

En *La función narrativa y la experiencia del tiempo*³ Paul Ricoeur se propone relacionar las dos variables propuestas en el título. La *narración* es una de las modalidades del uso del *discurso hermenéutico*. Ricoeur se propone discutir y corregir a M. Heidegger; y, en particular, la función otorgada por éste al tiempo en cuanto *ser-para-la-muerte*. Así, Ricoeur *supone* una comprensión del *Dasein* que lo hace refutar la idea de historia, en cuanto enfocada hacia el futuro (FN&EHT: 203), desde el carácter retrospectivo de la analítica del tiempo.

Comprender, pues, la propuesta de Ricoeur, exige volver sobre indicaciones centrales de Heidegger con las cuales caracteriza el *Dasein*. Acaso la propuesta de “corrección” de la doctrina heideggeriana, sugerida por Ricoeur, tenga dos escollos; uno, en el hecho de que la muerte no es un *destino*, sino más bien un límite; otro, en la idea de que Heidegger se propone una *epistemología de la historia* cuando su teoría se limita a describir el *carácter existencial del devenir histórico*.

El *Dasein* es existencia

Por su naturaleza, el *Dasein* es existente –el lugar [ente] donde el ser ‘toma conciencia’ de ser, o donde se *sabe ser* el ser–; esta ‘toma de conciencia’

² Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Neomarius Verlag, 1949 (citado: SZ); p.220.

³ Ricoeur, Paul. *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo*. En: *Historia y narrativa*. Barcelona, Ed. Paidós, 1999; págs. 183 á 214 (en adelante citado: FN&EHT).

modaliza la condición de *arrojado* que le descubre su *ser proyecto* –su poder-ser, su querer-ser, su tener-que-ser– que sólo le es posible ‘abrir’ mediante el *comprender* en su *darse-cuenta* de que la *muerte* es un *final* o *fin* irredimible que lo descubre como *ser histórico*.

Para Heidegger, “la ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia” (SZ: 42) y “*existir (ex-sistir)* significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada*”⁴. Para decirlo mediante una representación gráfica, se trata de vivir en el *límite* entre *ser* y *nada*, entre *afirmarse esencialmente* o *desaparecer en la aniquilación*; y, sin embargo, como tal, la *existencia* impone un *sobrenadar*, un estar-por-encima de la nada; y, al tiempo, estar siempre *rodeado* o *circundado* de y *por la nada*.

Por esto mismo el *Dasein* “cada vez [es] su posibilidad (...) *puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse” (SZ: 42). Sólo, entonces y por esta razón, el *Dasein* es el que experimenta la *angustia*; ésta a su turno le exige una *vida atenta* que impone el *cuidado*; así “pertenece a la esencia de la persona existir solamente en la ejecución de actos intencionales; y así por esencia ella *no* es un objeto” (SZ: 48).

Mas, el *Dasein* es, al mismo tiempo, comprender y convivir intersubjetivamente; está fuera de sus condiciones de posibilidad entenderse como *ipse solus*; por el contrario, todo su actuar está *en-medio-de-los-otros* y está proyectado *hacia-ellos*. Y, no obstante, actúa –tiene que actuar– como *absolutamente responsable de sí, de los otros y del mundo*. En palabras del mismo Heidegger: “El mundo del *Dasein* es un mundo en lo común [*Mitwelt*]. El *estar-en* es un *coestar* con los otros. (...) Es la coexistencia” (SZ: 118); “(...) al ser del *Dasein* que a éste le va en su mismo ser, le pertenece el coestar con otros. Por consiguiente, como coestar el *Dasein* ‘es’ esencialmente *por-mor-de* otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia” (SZ: 123).

Sin embargo, Heidegger –por así decirlo– elimina la noción de *sujeto*, es decir, no hay isomorfismo entre *Dasein* y sujeto; el primero es un *quién* y “el *quién* no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni alguno, ni la suma de todos. El ‘*quién*’ es el impersonal, *el ‘se’* o *el uno [das Man]*” (SZ: 126); el segundo, más bien, es protagonista, es persona, es personal, es ‘*éste*’ o ‘*aquél*’. Tal vez la manera como se hace más visible la diferencia entre ambos es señalando que el sujeto tiene más que todo un carácter cognoscitivo mientras el *Dasein* tiene un carácter *existencial*.

La existencia no es un *estado*; es un *proceso*. El *Dasein* no es así e indefinidamente. Un juicio, en cambio, es un *estado cognoscitivo*, una vez proferido es *así e indefinidamente*; y, aún cuando el sujeto vive procesos cognoscitivos, éstos son más bien *cambios de estado*. El sentido de la existencia se da en un *temple de ánimo*, y siempre como tal; por ello no es un *fin* o un *final*, sino un momento del proceso. Cuando ese sentido existencial se *determina* está

⁴ Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Bs. As., Siglo Veinte, 1970; pág. 97.

ya fuera de sí, es un éxtasis. Así, por el éxtasis, en su pura existencialidad, el *Dasein* funda la temporalidad –que esta fundación sea auténtica o no, será el objeto mismo de la *analítica existencial del Dasein*–.

El carácter de arrojado del *Dasein*

(...) el *Dasein* esquiva, de un modo óptico-existencial, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo; desde un punto de vista ontológico-existencial esto significa: en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo se vuelve, se desvela el *Dasein* en su estar entregado al ahí. En el mismo esquivar está abierto el ahí.

Este carácter de ser del *Dasein*, oculto en su de-dónde, pero daramente abierto en sí mismo, es decir, en el 'que es', es lo que llamamos la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] de este ente en su ahí; de modo que el *Dasein* es el ahí (SZ: 145).

No hay un *antes* o un *después* del *Dasein*. Él es, puede decirse, un *punto profontanal*: la fuente primera, primaria, del acontecer. Lo que ha sido, lo que es, lo que será (los éxtasis) *dependen* de un *ahí* donde el ser se sabe en despliegue; y este despliegue funda posibilidades frente a las cuales, *ahí* [*Da*], se tiene que tomar posiciones, decisiones, determinaciones de *ser* [*Sein*].

Sin saberlo desde antes, sin un *tiempo* para saberlo después, *ahí* [*Da*], sin más, esto es, *arrojado*, deviene en *existente*. El carácter de arrojado es *apertura que abre* a las condiciones de posibilidad –afirmándolas o negándolas–. No puede *renunciar*, a menos que se determine por la muerte como *causa sui*; pero ésta es la 'afirmación' de la nada, es pues su propia negación al 'afirmarse aniquilándose' la que abre, a su turno, la *posibilidad de no ser*.

Estoy *arrojado* en el mundo, no en el sentido de quedarme abandonado y pasivo en un universo hostil, sino, al contrario, en el sentido de que me encuentro solo y sin ayuda, comprometido en un mundo del que soy enteramente responsable, sin poder, haga lo que haga, arrancame ni un instante de esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir de las responsabilidades; haceme pasivo en el mundo, negarme a actuar sobre las cosas y sobre los otros, es también elegirme, y el suicidio es un modo entre otros de ser-en-el-mundo. Con todo, me encuentro con una responsabilidad absoluta⁵.

Si en la *angustia* lo que *angustia* es la *nada*, en el *arrojamiento* lo que *angustia* es la *posibilidad* en su inmensa apertura, es saber-se enfrentado a la urgencia de tener-se que decidir. En cierto modo, es la *absoluta responsabilidad*, en primera persona, por el *destino del ser*. Y, como fundamento de la *angustia*, es la toma de conciencia de una *absoluta responsabilidad no elegida* que, sin embargo, no da otra posibilidad que la de la *elección*. Sartre llamó a esto la condena a la libertad (*ob. cit.*).

El *Dasein*, es, por tanto, el *ahí* de la *condición de arrojado*; así mismo, es la toma de conciencia de las posibilidades ante las que él mismo es y se hace libre; y, por ello, se hace responsable del *destino del mundo*. Por esta condición, de

⁵ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*. Barcelona, Eds. Altaya, 1993; pág. 578.

manera simultánea, se libera de la sujeción óptica, es decir, deja de ser un 'ente encadenado' y se 'autoencadena' en su horizonte de realización.

Por tanto, *ahí [Da]*, en otros términos *arrojado*, es liberación y servidumbre del destino del ser. Queda, para meditarlo, el verso de Lezama Lima: "¿Por qué los griegos, paseantes muy sensatos, / nos legaron el ser? Otra guarida enfrente, / otra guarida lame como lobo a su noche. / La chispa fue robada ¿por qué en nosotros el ser? / y en su huída los dioses nos dejaron el ser"⁶

La pura existencialidad del *Dasein* es *proyecto*

Si bien lo-sido se da, como tal, en cuanto expresión del ser en su actualidad, lo-que-será revela –igualmente– las actuaciones (actualizaciones) posibles-de-ser. Lo *yecto* indica lo *lanzado hacia...* e igualmente el carácter del ser-arrojado. La estructura *proyectual* del *Dasein* revela que el presente es una realización de los proyectos intencionados en diversos momentos del pasado; así mismo, revela el ser-horizonte del *Dasein* en el presente como *ser-hacia...*; mas, el presente mismo es *proyección* tanto del pasado en el presente-viviente como del presente-viviente en su estructura intencional de *llegar-a-ser...*

Pura existencialidad indica que al ahí del ser [*Dasein*] no le es indiferente o inútil la *estructura proyectual*. Al contrario, revela que sólo a partir de ésta se da sentido a sí mismo el *Dasein* y, por ello mismo, *comprende*.

(...) el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial de lo que nosotros llamamos el *proyecto*. Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del *Dasein* hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del ahí del estar-en-el-mundo como el ahí de un poder-ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el *Dasein* lo está en el modo de ser del proyectar. (...) en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El *Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que él proyecta –las posibilidades– en forma temática. (...) El proyecto, en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace *ser* tal. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del *Dasein* en el que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades (SZ: 145).

Y, como queda dicho, no es un *comprender teórico*, ni *teorizante*. Es *pura existencialidad*, es decir, se trata del poder-ser que se halla presente en todo *ahora, protoimpulsivamente*, antes de que se eleve a la categoría de *ser temático* o de estar expuesto ante la estructura cognoscitiva del sujeto. El carácter, pues, de *proyecto* indica un *todavía-no* que pulsa por llegar a ser. Es, en todo caso, intencionalidad que compromete todas las potencias anímicas, también las cognoscitivas; pero igualmente, las volitivas, las afectivas, las imaginativas.

⁶ Lezama Lima, José. *Danza de la jerigonza*. En: *La fijeza. Poesía Completa*. Madrid, Aguilar Eds., 1988 T. I, pág. 220.

Estructura proyectual y voluntad de poderío –en el sentido nietzscheano– se corresponden mutuamente, coexisten; y, sin embargo, ninguna antecede a la otra. Al contrario, su mutua correspondencia y coexistencia hace que el sentido sólo se pueda comprender *extáticamente*.

Si el *Dasein* mismo no se ‘autocomprendiera’ como una *potencia-realizativa*, como la fuente de sentido desde la cual adquieren ‘orden’ y ‘destino’ las posibilidades, entonces no tendría más horizonte que el ser-determinado-por otras estructuras de ser; pero el *Dasein* toma conciencia de su ser comprendiéndose-se.

El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. (...) A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* (...) La interpretación (...) consiste en (...) la elaboración de las posibilidades en el comprender (SZ: 148).

Aquí, pues, es cuando Heidegger equipara *comprender* e *interpretar*. Acaso esto sea algo que puede ser equiparado con el concepto de *configuración* desarrollado por P. Ricoeur. Sin embargo, se deben elucidar estos términos sin un recurso, por ahora, a este último autor. Para Heidegger mismo, la comprensión anticipa sentidos de las posibles direcciones de ser; la interpretación hace venir al presente el presente-sido [pasado] que en su intención realizada aparece como *actualidad*.

El ser-proyecto que le concierne al *Dasein* se realiza por la dialéctica entre *comprender* e *interpretar*.

Comprender-se como lo propio del *Dasein*

Como queda visto, no se trata de una *hermenéutica del sujeto*, sino de una *hermenéutica existencial* o, lo que es lo mismo, de una *hermenéutica del Dasein*. Abriéndose al mundo del sentido, el *Dasein* constituye [que no construye] el sentido del mundo por darse sentido a sí mismo como *existente*. Mas, esto lo hace cada *Dasein*, que en cada caso *soy yo mismo*, todo el que puede decir *yo* en la autenticidad de su existencia [*mismidad*].

Heidegger observa, en este respecto:

El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensivamente respecto de este ser. (...) El *Dasein* existe. El *Dasein* es (...) el ente que cada vez soy yo mismo” (SZ: 53). El conocimiento es una modalidad de ser del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser (SZ: 81). (...) el comprender (...) tiene la estructura del proyectar (SZ: 311-312).

Ahora bien, todo el comprender ocurre en la experiencia del habla, en la forma como el yo discurre sobre el mundo, al fundarlo, dándole sentido. Queda, entonces, constituida la esfera del discurso como aquella en la que se otorga sentido al mundo desde el *Dasein* que en su pura existencialidad requiere *abrir mundo*. Heidegger lo indica cuando señala que: “(...) a la aperturidad del *Dasein* le pertenece esencialmente el discurso” (SZ: 223). “El discurso [*Rede*] es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva del comprender” (SZ:

161); y, sin embargo, “Para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir (...). El silencio manifiesta algo y acalla la ‘habladuría’” (SZ: 165). “Quien callando quiere dar a entender algo, ha de ‘tener algo que decir’” (SZ: 296).

Comprender y aprehender son dos dimensiones del mismo acto, a saber, del discurrir. Cuando en su existencialidad el *Dasein* comprende, es porque ha otorgado sentido al mundo; y al hacerlo se ha aprendido a sí mismo constitutivamente como yo [yo-polo, yo-centro, yo-mismo], que, en fin de cuentas, deviene como yo-proyecto.

Comprender, interpretar, discurrir y callar son parte del *proyectar*. Quedan, junto a los predicados que le pueden convenir al *discurso, las voces del silencio*: el yo-cuerpo que anónimamente se da a entender a los otros, se aprehende a sí mismo en sus posibilidades existenciales, se manifiesta en la *intimidad*, es decir, es el *existente* mismo que carece o no requiere de las palabras para que, creando lenguaje, abra mundo y constituya el sentido de la experiencia de ser.

(...) Comprender (...) significa (...) comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto (SZ: 263). Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el *fin*, es decir, comprendidas como *finitas*, el *Dasein* conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de la existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia –renunciando así a la más propia existencia fáctica (SZ: 264).

La comprensión, radicalmente, es la actividad que revela al *Dasein* la *finitud*. Y dado que ésta se presenta como el principio según el cual *todo tiene un final*, o, en otros términos, *todo llega a su fin*, comprender es el aprehender–se del *Dasein*, es su *darse cuenta* de que “todo pasa y todo queda”. Entonces, queda el horizonte del ahí: se trata de apoderarse de las posibilidades, pero sin negar que algunas de ellas corresponden a los otros; que otras cuantas pueden ser corealizadas por el yo –en primera persona: *por el yo que soy yo*– en la mutua relación con otros, que posibilitan tanto al *alter* como al yo.

La historia es propiedad ontológica del *Dasein*

El ‘fin’ del estar-en-el-mundo es la muerte [*Das ‘Ende’ des In-der-Welt-seins ist der Tod*]. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del *Dasein*. El haber-llegado-a-fin del *Dasein* en la muerte y, por consiguiente, el estar-entero de este ente, sólo podrá empero ser incorporado en forma fenoménicamente adecuada al examen del posible *estar-entero* cuando se haya logrado un concepto ontológicamente suficiente, esto es, un concepto *existencial*, de la muerte (SZ: 234).

Para Heidegger la *biografía* del *Dasein*, de cada *Dasein*, tiene un *fin*, un *término*, un momento en que la *existencia-no-va-más*. Ese momento no se puede entender como un *destino fatal* –que, según la expresión de R. Darío consistiría en: “ir con fatales pasos, hacia el fatal abismo”–, ciego. Tan sólo se constata que en esa confrontación *ser-nada* hay un momento en que cada *Dasein* –como en el

verso de L. de Greiff– tiene que declarar: “la llevo perdida”. Al final, no es que la *muerte puede más*, sino que por plena y en la plenitud misma de la vida: *se agotan todas las posibilidades de ser*.

La muerte, como principio ontológico, muestra la inminencia del detenerse de la existencia. Ella no es un postulado epistemológico, no trata de fundamentar el sentido del *giro hermenéutico*. Ella le compete al *Dasein*; por ella el *Dasein* se sabe situado frente a sus posibilidades, *finitas*, de realizar, de llenar de contenido, sus *proyectos*.

Precisamente, porque el *Dasein* es ser-para-la-muerte, y porque la muerte es un principio ontológico, la noción heideggeriana de *la historia es*, a su vez, estudiada *ontológicamente*. No se trata de ver *cómo se construye el conocimiento histórico*, sino *cómo realiza su-ser-histórico el Dasein*; es decir, cómo logra el *Dasein* el paso de la *habladuría a la autenticidad histórica*⁷.

“(…) El *Dasein*, en el fondo de su ser, es y puede ser histórico, y por qué puede, *en cuanto histórico*, desarrollar un saber histórico” (SZ: 255). La muerte sólo alcanza su “integridad” en el darse de la muerte; o en otros términos, es la muerte la que completa íntegramente el ser del ente del *Dasein* (SZ: 236); por eso la muerte no se experimenta como pérdida, sino que es pérdida para los que quedan (SZ: 239) y, en ese sentido, el morir es algo que debe asumir cada *Dasein* por sí mismo (SZ: 240). Así mientras está vivo, a cada *Dasein* le corresponde comprenderse como *ein Noch-nicht (un todavía-no)* (SZ: 242). “La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*” (SZ: 250-251). “El estar vuelto hacia la muerte se funda en el cuidado” (SZ: 259).

Para Heidegger: “‘Futuro’ (...) mienta la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder” (SZ: 325). “Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del ‘hacia-sí’ [*Auf-sich-zu*], del ‘de-vuelta-a’ [*Zurück auf*] y del ‘hacer-comparecer-algo’ [*Begegnenlassen von*]. Los fenómenos del ‘hacia...’, del ‘a...’, del ‘en medio de...’ manifiestan la temporeidad como los *ακατατικόν* por excelencia. *Temporeidad es el originario ‘fuera de sí’, en y por sí mismo*” (SZ: 328-329). “La proposición ‘el *Dasein* es histórico’ [*geschichtlich*] se acredita como un enunciado ontológico-existencial fundamental” (SZ: 332).

Ricoeur considera que la postura de Heidegger se encamina en pro de una ‘epistemología de la historia’. Como quedó probado, para Heidegger el problema es meramente *existencial*. Se comprende, entonces, por qué “no se le ocurrió a Heidegger estudiar el estrato narrativo de la historia” (FN&EHT: 202).

⁷“Entelquia es el ser como término *quieto*, estadizo, del movimiento que lo ha producido: *telos* es la meta. Energía (*dynamis*), en cambio, es el movimiento que en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar”.

Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*. Madrid, Revista de Occidente, Col El Arquero, 1970; p. 137.

2. Sujeto vs. Dasein.

el mismo Yo que es ahora actualmente presente, es en cierto modo en todo pasado, que es su pasado, otro Yo, precisamente aquel que fue y que ahora no es así; y, sin embargo, en la continuidad de su tiempo es el uno y el mismo Yo que es y fue y que tiene su futuro ante sí. En tanto que sometido al tiempo, el Yo actual de ahora puede tener relaciones con su Yo pasado y precisamente ya no de ahora, puede mantener un diálogo con él y criticarlo como si fuera otro.

Ahora bien, todo se complica tan pronto como nos hacemos cargo de que la subjetividad sólo en intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. (...) En cierto modo, esto es de nuevo una temporalización, a saber: la temporalización de la simultaneidad de los polos-Yo (...).

Hua. VI, §50: 175

La exposición precedente permitió probar que el *Dasein* es existencia. Se insinuó que la subjetividad, el ser sujeto, en cambio, es *posición cognoscitiva*. De hecho P. Ricoeur (p. 151) ha asumido la noción de *sujeto* que propuso Husserl como *Paarung* en el § 44 de la *Quinta Meditación Cartesiana* (Hua. I). Esta noción implica reducir la *experiencia del otro*, o del *extraño*, a la *esfera de propiedad*. Es un intento de “salvar” la intersubjetividad desde la subjetividad.

Mas, Husserl mismo llegó a ideas diferentes de *subjetividad e intersubjetividad*, al pensarlas desde la perspectiva del tiempo. Aun en la *esfera de propiedad* – como la llamara en *Meditaciones Cartesianas*, §44 (Hua. I)– se ve que si se introduce la variable ‘*tiempo*’, todo cambia; el yo actual se comunica con el pasado yo; el yo actual intenciona su futuro yo.

Sin embargo, la variable ‘*tiempo*’ afecta estructuralmente al yo cuando se piensa en relación con el tú; es decir, cuando se advierte que la subjetividad sólo es lo que es en intersubjetividad. Utilizando la terminología de Ricoeur, el yo es *narrado* por sí mismo, cuando hace una relación de su pasado yo, cuando se abre a comprender el horizonte histórico que le compete (como facticidad, como posibilidad); es *narrado*, por otro(s) cuando queda incluido en la constitución de sentido que abre –necesariamente– un horizonte compartido que hace las veces de *suelo común*.

Ahora bien, ¿qué va del *diálogo* a la *narración*? Para Husserl la categoría fundante de la intersubjetividad es el *diálogo*; para Ricoeur la categoría fundante de la *historia* es la *narración*. El *diálogo* deshegemoniza la palabra usada en primera persona, democratiza el uso de la palabra. La *narración*, en cambio, *mantiene un protagonista*, un *lugar* del habla.

El *Dasein* se mueve por categorías como: *comprensión, entendimiento, discurso (discurrir), hermenéutica y silencio*. El sujeto, en cambio, por categorías como *diálogo y narración*. En todo caso, el sujeto se halla en las márgenes del *lógos*. En un caso, está presupuesta la *inclusión del otro (diálogo)*; en el otro, la *autocomprensión histórica*.

Consciente o no, Ricoeur se apunta a la idea de la subjetividad clausurada solipsistamente. En la narración se autocomprende quien narra. La voz del otro tiene que ser reducida a la del narrador para formar parte de la expresión que se contiene en sus fórmulas. Se trata, para decirlo en resumen, de la subjetividad del *camino cartesiano*, sin avanzar hasta el *camino fenomenológico del mundo de la vida*.

Es hora, pues, de sintetizar el punto en controversia. Cuando Ricoeur se da a la tarea de corregir el proyecto heideggeriano de la historia entendida como ser-para-la-muerte, desconoce que Heidegger mismo no tiene interés en una epistemología de la historia (así se pueda situar un debate con W. Dilthey; y otro con el Conde de York). En la medida en que la propuesta de Ricoeur es *epistemológica*, tiene que determinar la *función* del sujeto al construir conocimiento histórico; en este camino se *detiene* en la concepción fenomenológica, no obstante sólo estudia la doctrina del llamado *solipsismo trascendental*, sin dar el paso a la intersubjetividad como estructura constituyente del mundo de la vida.

3. La configuración

Desde el punto de vista epistemológico hay un problema que tiene que ser tematizado, a saber, la estructura teleológica. Ésta opera con injerencia tanto para la narración histórica como para la de ficción. Al parecer, comprender una 'historia' implica estar en algún punto de llegada desde donde se pueda saber qué era lo que todavía sin palabras se estaba poniendo en curso, cómo se llevaron a cabo variaciones –idas y venidas– en los 'acontecimientos' y su sentido hasta legar una manifestación histórica definida.

A esta comprensión, a partir del *punto de llegada*, es a lo que P. Ricoeur ha denominado *configuración*:

(...) La disposición configurativa convierte la serie de los acontecimientos en una totalidad significativa que depende del hecho de 'considerar conjuntamente'. Gracias a éste, toda la trama puede considerarse con un solo pensamiento. (...)

(...) La configuración de la trama nos permite retomar y comprender la serie de acontecimientos a partir del final de la historia (...).

(...) Esta recuperación del sentido a partir del final aproxima la intelección de la trama a la idea de 'repetición', que, (...) es la clave de la verdadera 'historicidad'. (...) Se trata (...) de la (...) recapitulación de los episodios desde el punto de vista de la conclusión (FN&EHT: 198).

La trama tiene la propiedad de mantener la tensión que se requiere en la fenomenología tanto del acto de contar como de entender o seguir una historia (FN&EHT: 192); pero "el 'final' de la historia es el polo de atracción de todo el proceso" (Íd).

En cierto modo, la *configuración* impone la siguiente forma de comprender la fenomenología del proceso narrativo: desde la figura del final, esto es, desde el *télos* inmanente a la narración, se puede construir el despliegue de los episodios; en fin, la manera de superar la visión episódica de los ‘hechos’ –que de por sí no requieren conexión o que, si la tienen, no da una unidad de referencia– es introduciendo el componente del *fin*.

Ahora bien, ¿por qué se aparta de la propuesta heideggeriana? Baste con la siguiente observación: mientras Ricoeur le da al título *fin* una estructura *teleológica*, Heidegger se limita a tomar la noción en un sentido estrictamente ontológico –y aun, puede decirse, *óntico*–: el *Dasein* –quien es histórico y, por ello mismo, en su autenticidad, *hace la historia*– tiene un *fin*, *es finito, acaba*.

En la perspectiva de Ricoeur se tiene *fin*, que en cuanto *télos*, supone un inicio –que si no de los hechos, sí de la narración–. La trama es un enlace entrambos (inicio y *fin*; o, *fin* e inicio). De este modo, se pierde la posibilidad de que el *tiempo vulgar* –el del reloj, que representa la salida y la puesta del sol; el comienzo y el final del año– sea superado; precisamente, por su respeto a la trama con su función copulativa, no se supera la intratemporalidad.

La apuesta de Ricoeur por la *configuración* es un respeto indeclinable por la *intratemporalidad* que impide hallar nuevas vertientes –*variaciones*, se llamarán en clave fenomenológica– del haber-sido. El horizonte de *pasado* es así, indefectiblemente, para quien lo ha vivido; y más aún para quien lo ha narrado de una forma determinada.

Al lado de la crítica esbozada sobre la noción de sujeto, no obstante la completa obra del mismo Ricoeur titulada *Freud: una interpretación de la cultura* (México, Siglo XXI Eds., 1987; 483 págs.), queda igualmente la pregunta por el sentido de la *configuración* una vez puestos en la línea de la recuperación liberadora del pasado.

4. Biografía e historia, un aporte

Ahora bien, la *recuperación del sujeto* es, en todo caso, la vuelta sobre el sentido biográfico, la sintonía de las potencias anímicas con el yo que se sabe protagonista de la historia. Así, pues, quedan dos polos que fenomenológicamente se correlacionan: quién narra (polo noético) y qué se narra (polo noemático).

Si bien no es posible *cerrar* las puertas a la subjetividad –bajo ningún título–; la historia, el sentido comunitario del acontecer, funda las posibilidades de ser sujeto en cada condición cultural determinada.

El ir y venir de sujeto a colectivo; y, al revés, de colectivo a sujeto, funda una propuesta que hace que sin la noción del “mártir” –aunque acaso sí con la del

'héroe'– se vaya proyectando en medio de circunstancias (*acontecimientos*) la constitución personal del sentido de la vida, que se vive con los otros, en medio de ellos. A su vez, si bien puede decirse con el *dictum* platónico que “las mayorías no piensan”, es cierto que se tiene un ámbito referencial en el que se presentan las condiciones de posibilidad de realización de la existencia en la que cada cual que llega a comprenderse como sujeto.

La propuesta de Ricoeur abre un horizonte: *configurar lo memorable* (FN&EHT: 210-211): ¿desde el punto de vista de quién?, ¿destacado de que '*materialidad histórica*'? Quizá desde *nosotros mismos*, en cada caso; tomando como *referente* para la *comunicación* a los vivos, a los antecesores y sucesores (FN&EHT: 212); a todos ellos *como si* (en el sentido del *analogon husserliano* de *Meditaciones Cartesianas*, Hua. I) fueran, pudieran ser, tuvieran que ser: nuestros contemporáneos.

Cabe, en todo caso, la pregunta: ¿qué es un hecho?, ¿qué un suceso?

Por cierto, el “Descubrimiento” de América es un *suceso*; puede ser datado, se pueden explicitar sus 'causas próximas' y 'remotas', se puede hacer un listado de los protagonistas, etc.; un *acontecimiento*, en cambio, no tiene que precisar con tal detalle los *hechos*, basta con que pueda ser descrito desde el punto de vista subjetivo.

En la fenomenología de poder seguir una historia se revela lo que tiene sentido para uno, desde uno. A modo de ejemplo hago la siguiente descripción: cuando era niño, tendría entre tres y cinco años, por mi pueblo natal recorría un loco, sobre el mediodía, las calles. Yo lo veía del tamaño de un gigante, atlético –diría hoy– y tostado por el sol, de pelo rizado, con una voz de trueno. A esa hora, tras el almuerzo, los niños debían hacer siesta. En medio de la somnolencia, oí los gritos del loco: “¡Fin del mundo, desaparición de la tierra, lloverá lenguas de fuego!”. Ahora creo que es la primera vez que tuve una 'visión apocalíptica'. Cuando escucho ciertos discursos políticos –sobre la nación, sobre la universidad, sobre... – ya no tengo el terror de mi infancia; más bien, de un modo jocoso, razono para mí –a veces para mis contertulios– haciendo ver que se comunica o se tramita una 'visión apocalíptica'.

Con todo, esa vivencia tiene para mí el carácter de un *acontecimiento*. Sin embargo, ello no sucede como un *fin* o un *final*, según la orientación expuesta, sino como un dato que va y viene, que se reconstruye en su estructura de sentido; que retorna a una vivencia infantil, la reconstruye en el presente viviente, la actualiza según los intereses y la resignifica, según el darse del presente.

No obstante, la *biografía* tiene y puede tener un encuentro con la *historia*. Acaso sin el “Descubrimiento” no habría manera de que el loco de mi pueblo hubiese estado al corriente del texto que motiva la interpretación apocalíptica de la

historia; acaso sin esa tradición cristiana de mi pueblo, no habría habido lugar para *un* acontecimiento como el referido, en mi vida.

Queda, así, como un horizonte de investigación *hermenéutica* y *fenomenológica* el vínculo entre biografía e historia. Acaso éste sólo se pueda realizar desde el punto de vista de la *narración*. La historia siempre tendrá que ser contada desde el punto de vista de los sujetos que la experimentan y la biografía siempre tendrá que ser comprendida desde el contexto en el cual se realiza el sujeto como tal.

BIBLIOGRAFIA CITADA

FI EI DEGGER, Martín. *¿Qué es metafísica?* Traducción de Xavier Zubiri. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970; 112 pp.

HEIDEGGER, Martín. *Sein und Zeit*. Tübingen, Neomarius Verlag, 1949. s. 438; se cita según la traducción Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*. Santiago, 1998; 497 pp.

LEZAMA LIMA, José. *Poesía Comp/eta*. Madrid, Aguilar 1988; T. 1., 423 pp.

ORTEGA Y GASSET; José. *Historia como sistema*. Madrid, Revista de Occidente, 1970; 156 pp.

RICOEUR, Paul. *Historia y narratividad*. Traducción de Gabriel Aranzueque. Barcelona, Paidós, 1999; 230 pp.

SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*. Traducción de Juan Valnar. Barcelona, Altaya, 1993; 648 pp.