

AUTOBIOGRAFÍA Y FICCIONES NARRATIVAS
GEORGES GUSDORF Y PAUL RICOEUR

Historial editorial

Recepción: 4 de mayo de 2022

Revisión: 11 de mayo de 2022

Aceptación: 7 de septiembre de 2022

Publicación: 28 de diciembre de 2022

Autobiografía y ficciones narrativas Georges Gusdorf y Paul Ricoeur*

Autobiography and narrative fictions *Georges Gusdorf and Paul Ricoeur*

Autobiografia e ficções narrativas Georges Gusdorf e Paul Ricoeur

Angélica Tornero Salinas

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

angelica.tornero.s@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es examinar la relación entre la teoría de la autobiografía de Georges Gusdorf y la hermenéutica de Paul Ricoeur a partir de sus acercamientos a la temporalidad. A pesar de que ninguno de los dos autores se haya referido a la obra del otro, las semejanzas al respecto son palmarias. La pregunta a la sazón es, ¿qué elementos comparten estos autores relativos a la temporalidad? Partimos del supuesto de que los desarrollos de Gusdorf y Ricoeur tienen como base la dimensión ontológica de la estructura temporal, la cual está ya presente en la categoría de temporalidad de Wilhem Dilthey, de la cual ambos abrevaron. Para desarrollar este trabajo hemos acudido al método comparativo. En primer término, se exponen los principales asuntos de la filosofía de Dilthey en relación con las categorías de temporalidad, conexión y comprensión. Posteriormente se revisan las elaboraciones de Gusdorf y Ricoeur relacionadas con estas categorías.

Palabras clave: Autobiografía, Ficción narrativa, Temporalidad, Ontología, Hermenéutica.

*Este artículo es resultado parcial de la investigación “Estudio comparativo y crítico de las teorías de la autobiografía contemporáneas”, financiado por el Conacyt, México.

ABSTRACT

The aim of this article is to examine Georges Gusdorf's theory of autobiography and Paul Ricoeur's hermeneutics approaches to temporality, and their links. Neither author has referred to the work of the other, although the similarities inbetween are clear. The question at the time is: what elements do these authors share concerning temporality? We assume that the developments of Gusdorf and Ricoeur are both based on the ontological dimension of the temporal structure, which is already present in the category of temporality of Wilhem Dilthey, from which they took several aspects. In order to evolv this work we turn to the comparative method. In the first place, we expose the main issues of Dilthey's philosophy in relation to the categories of temporality, connection and understanding. Subsequently, we examine Gusdorf's and Ricoeur's developments related to these categories.

142

Keywords: **Autobiography, Narrative fiction, Temporality, Ontology, Hermeneutics.**

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar a relação entre a teoria da autobiografia de Georges Gusdorf e a hermenêutica de Paul Ricoeur a partir de suas abordagens da temporalidade. Apesar de nenhum dos dois autores ter se referido ao trabalho do outro, as semelhanças a esse respeito são óbvias. A questão no momento é: que elementos esses autores compartilham em relação à temporalidade? Partimos do pressuposto de que os desenvolvimentos de Gusdorf e Ricoeur se baseiam na dimensão ontológica da estrutura temporal, já presente na categoria de temporalidade de Wilhem Dilthey, da qual ambos se valeram. Para desenvolver este trabalho recorreremos ao método comparativo. Primeiramente, são expostas as principais questões da filosofia de Dilthey em relação às categorias de temporalidade, conexão e compreensão. Posteriormente, são revisadas as elaborações de Gusdorf e Ricoeur relacionadas a essas categorias.

Palavras-chave: **Autobiography, Narrative fiction, Temporality, Ontology, Hermeneutics.**

INTRODUCCIÓN

A pesar de las resonancias en sus obras –y en sus vidas¹ Georges Gusdorf y Paul Ricoeur nunca se citan. El primero incursionó en la teoría de la autobiografía, el segundo en la de las narraciones literarias e históricas, y ambos sostienen como categoría fundamental la temporalidad, como lo hiciera su antecesor Wilhelm Dilthey. Georges Gusdorf declara abiertamente su afinidad con la filosofía de Dilthey, de ahí que, como lo hizo el filósofo alemán, haya orientado su desarrollo a la autobiografía. Pero, a diferencia de Dilthey, su interés no consistió en elaborar una teoría hermenéutica. No reflexionó sobre el intérprete, sino en torno a la escritura de la propia vida. Paul Ricoeur se acercó explícitamente a Dilthey a través de la crítica a la presunta relación de exclusión de los conceptos de explicación y comprensión que promueve el filósofo alemán, y a partir de esto, propuso una dialéctica entre los dos polos, lo que ha sido considerado como uno de sus más importantes aportes a la hermenéutica. Pero Ricoeur no solamente se aproxima a Dilthey en este aspecto. En los desarrollos del filósofo alemán se abordan cuestiones como la temporalidad, la historia y el significado, los cuales constituyen componentes principales de la de hermenéutica ricoeuriana.

143

Si Gusdorf manifiesta su adhesión a Dilthey y Ricoeur² su proximidad con Gadamer y con Heidegger y estos últimos han abrevado de Dilthey,³ puede pensarse que la resonancia entre las teorías de Gusdorf y Ricoeur –aun con sus importantes diferencias– se explicita desde la filosofía de Dilthey. El objetivo de este artículo es examinar la relación entre la teoría de la autobiografía de Georges Gusdorf y

1. Además de compartir época e intereses confesionales Gusdorf (Burdeos, 1912-2000) y Ricoeur (Valéncie, 1913- Châtenay-Malabry, 2005) se conocieron personalmente y fueron colegas en la Universidad de Estrasburgo. Ambos se enlistaron en 1939 para combatir en la Segunda guerra mundial, ambos fueron arrestados 1940 y ambos permanecieron cinco años en campos de prisioneros alemanes. A diferencia de Gusdorf, quien se unió a la Resistencia, Ricoeur se sintió atraído por el régimen de Vichy (Dosse 107). En sus memorias, Gusdorf escribe que la oposición entre los partidarios de Vichy y los que optaron por la Resistencia radicalizaba las posturas de unos y otros (Gusdorf, *Le crépuscule* 193).

2. Cuando se le pregunta a Ricoeur quién de los grandes filósofos ha estado más próximo a él, responde: “Hans-Georg Gadamer, ciertamente, a pesar de la distancia geográfica” (*Crítica y convicción* 51).

3. Rodi y Lessing señalan que Heidegger y Gadamer resucitan a Dilthey para “enterrarlo” enseguida (Gómez 11). No es fácil seguir el pensamiento de Dilthey. Además de que sus escritos son fragmentarios, su pensamiento osciló entre el carácter de estado de conciencia inmediata y el de unidad significativa (Moya 5-6), dos acercamientos, al menos, contradictorios. Los filósofos han interpretado su obra desde estas distintas palestras, de aquí que unas veces la consideren confusa, otras, inconclusa.

la hermenéutica de Paul Ricoeur, desde la categoría de temporalidad. Partimos del supuesto de que los desarrollos de Gusdorf y Ricoeur resuenan mutuamente porque ambos tienen como base la dimensión ontológica de la estructura temporal, la cual está ya presente en la categoría de temporalidad de Wilhem Dilthey de la cual ambos abrevan.

TIEMPO, CONEXIÓN, COMPRENSIÓN

144

Dilthey orientó sus reflexiones en torno a la relación entre la vida y la filosofía a partir de tres ámbitos: la literatura, la historia y el acercamiento hermenéutico. En “Documentos autobiográficos” escribe que “los grandes poetas, Shakespeare, Cervantes, Goethe” (Introducción xviii), le enseñaron a comprender que “el mundo espiritual es, en sí mismo, conexión con la realidad, molde de valores y reino de fines dentro del cual se va plasmando el yo personal en nexo efectivo con el todo” (Introducción xviii). Dilthey encontró en la literatura la relación con la vida que, de acuerdo con su parecer, también debía cultivar la filosofía. La construcción de universales y categorías había separado al conocimiento de la propia vida. Una de las principales conclusiones derivadas de estas meditaciones es que la vida es el hecho fundamental que debe constituirse como punto de inicio de la filosofía, así, lo que debe elevarse a la conciencia es la vida misma. Dilthey escribe:

Así surgió la proposición: el pensamiento no puede ir más allá de la vida misma. Considerar la vida como apariencia es una contradicción in adjecto: porque en el curso de la vida, en el crecimiento desde el pasado y en la proyección hacia el futuro radican las realidades que constituyen el nexo efectivo y el valor de nuestra vida. Si tras la vida, que transcurre entre el pasado, el presente y el futuro, hubiera algo atemporal, entonces constituiría un “antecedente” de la vida, sería como la condición del curso de la vida en toda su conexión, aquello precisamente que no vivimos y, por lo tanto, un reino de sombras. (Introducción xix)

Dilthey rechaza que haya algo atemporal que determine el curso de la vida, la cual ocurre desde el pasado hacia el futuro. Incorpora, así, el aspecto temporal, histórico que le revelaron autores como Tucídides, Maquiavelo y Ranke: “el mundo histórico gira en torno a su propio centro y no necesita de ningún otro” (Introducción xviii). La insatisfacción de Dilthey provocada por el acercamiento del trascendentalismo teológico y el uso de los conceptos de las ciencias naturales para estudiar el fenómeno humano, lo empujó a penetrar cada vez más en el mundo histórico y buscar en él el fundamento filosófico

con el propósito de escuchar las palpitaciones de su alma [...] y el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de asegurar el conocimiento objetivo de la misma, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico (Introducción xviii).

El problema al que se enfrentaba Dilthey desde una “crítica de la razón histórica” no era sencillo. Tenía que dar respuesta a una pregunta principal y compleja: “cómo la estructuración del mundo espiritual puede hacer posible en el sujeto un saber de la efectiva realidad espiritual”. (Dos escritos 109). El filósofo consideraba que

la tarea solo puede solucionarse cuando se separan los diversos logros individuales que operan conjuntamente para la creación de esa conexión, cuando, luego, puede mostrarse qué parte tiene cada uno de ellos en la estructuración del curso histórico en el mundo espiritual, y en el descubrimiento de la sistemática que hay en ese mundo. (Dos escritos 109-110)

Para resolver esta tarea Dilthey se propuso descubrir las categorías⁴ universales que estructuran el conocimiento histórico del hombre en la “vivencia”, noción que define a partir del análisis de la temporalidad, como se verá enseguida. Dilthey distingue varias categorías, sin embargo, entre todas, una resulta la más fundamental, la temporalidad:⁵ “En la vida está contenida, como primera determinación categorial de la misma, fundamental para todas las demás, la temporalidad” (Dilthey, Dos escritos 115). Y es esta categoría la que sostiene su filosofía de la vida. Para él no se trata únicamente de proponer relaciones abstractas, sobre la base de la ciencia matemática, como lo hiciera Kant en su doctrina de la fenomenalidad del tiempo. Las relaciones entre la vida y los objetos exteriores que aparecen en ella tienen que observarse desde la vivencia del tiempo: “El tiempo aquí [en la vivencia] es experimentado como el enigmático avance del presente, en el cual lo actual va deviniendo continuamente pasado y el futuro presente” (Dos escritos 115). Por eso, la temporalidad no es algo fácil de conocer, porque al querer pensarlo de inmediato brotan las antinomias. Asunto que observó Ricoeur a partir del examen que hizo de la meditación del tiempo de San Agustín, como se verá más adelante, y que está presente ya en el desarrollo de Dilthey, quien analizó la obra del santo en Introducción a las ciencias del espíritu.

145

4. Las categorías “son propias de la vida y reflejan el modo de comprensión elemental con el que nos manejamos en el mundo” (Catoggio 293).

5. Dilthey distingue entre categorías formales y categorías reales. Las primeras “son expresiones abstractas para los modos lógicos de relación, tales como diferenciar, igualar, captar grados de lo diferente, unir separar”. (Dos escritos, 129). Son condiciones formales del comprender y del conocer de ambas ciencias, naturales y del espíritu. Las categorías reales no son las mismas en las ciencias del espíritu y en las ciencias naturales. Dilthey explica, a partir de la categoría de causa, que esta puede muy bien explicar en el ámbito de las ciencias naturales, pero no en el de las ciencias del espíritu porque “la causa entraña que ella produzca necesariamente, según unas leyes, unos efectos; [mientras que] la historia sabe solo de las relaciones del efectuar y padecer, de la acción y la reacción” (Dos escritos 129).

El filósofo alemán afirma que “El presente nunca es; lo que vivimos como presente encierra siempre el recuerdo de lo que en sí era precisamente presente” (Dilthey, *Dos escritos* 117). Una idea central de Dilthey es que el pasado, actuando en el presente, hace que la vida tenga una “conexión” -concepto medular de su filosofía- y que no se disuelva en el transcurrir del tiempo. De este modo, el pasado se efectúa como fuerza en el presente; “le comunica a lo recordado un carácter propio de presencia por medio de la cual queda englobado el presente” (Dos escritos 119). El flujo del tiempo (presente, pasado, futuro) forma una unidad en la presencia, *Präsenz*, y esta unidad mínima se denomina vivencia (Dos escritos 119). Puede decirse que “el tiempo se constituye como la unidad mínima con la que se comprende la vivencia” (Catoggio 293). Para Dilthey, la temporalidad, con su cualidad existencial, es el fundamento, el soporte desde el cual surgen otras categorías.

146

De esta unidad mínima emergen los sentidos de las conexiones a las cuales se dirige el comprender. Dicho de otro modo, comprender es hallar los sentidos de las conexiones estructuradas a partir de estas unidades mínimas. Pero, ¿qué significa hallar los sentidos de las conexiones? Dilthey considera que el comprender resulta de la conexión de las manifestaciones de la vida (entendidas como expresiones que significan algo comprensible para nosotros) y de lo espiritual que se expresa en ella, y la autobiografía le parece la forma escrituraria en la que esto puede advertirse claramente. Las preguntas que Dilthey quiere responder desde el inicio de su investigación son: “¿Cuál es el sentido propio, en el cual las partes de la vida de la humanidad se hallan enlazadas en un todo? ¿Cuáles son las categorías en las que nos adueñamos comprensivamente de ese todo?” (Dos escritos 131) Y una vez que examina la escritura autobiográfica como expresión directa sobre la vida, se pregunta: “¿Cómo captan, entonces, estos escritores [los autobiógrafos] comprensivamente, la conexión de las diferentes partes de su propio curso vital?” (Dos escritos 131). Tras revisar las confesiones agustinianas y roussonianas, escribe: “Este sentido de existencia individual es totalmente singular, imposible de resolver para el conocimiento, y, sin embargo, representa a su modo, como una mónada leibniziana, el universo histórico” (Dos escritos 135). Lo que Dilthey rescata de la autobiografía es esa doble inscripción: la experiencia vivida en su singularidad y lo más universal histórico que se objetiva a través de los signos escriturarios con los cuales se enfrentan los intérpretes.

A propósito de las categorías que organizan y establecen el conocimiento en las ciencias del espíritu o, dicho de otro modo, la

estructuración del mundo histórico, Eugenio Imaz señala que dicha “[..] estructura[ción] cuyo curso se extiende en el tiempo, mejor, que es tiempo, representa el ser y su curso el desarrollo” (Asedios 46). Pero no se trata ya de sustancia o esencia, sino de desplegarse en el curso del tiempo. Ahora bien, el desarrollo se manifiesta como efectividad, esto quiere decir que el hombre vive, por ejemplo, “cómo un sentimiento desemboca en un acto de voluntad” (Asedio p. 46). Por la experiencia propia de su vida, el hombre se da cuenta de la efectividad, en cuya urdimbre se tejen el significado, el valor y los fines. Es en este sentido que la autobiografía resulta un documento ejemplar para Dilthey por estar tan pegada a la vivencia: “el sujeto y el objeto sigue siendo el mismo: el sujeto trata de conocerse a sí mismo, autognosis, conociendo el curso de la vida que marca su sentido” (47). Imaz señala aquí un aspecto principal de la filosofía de Dilthey que tomarán Gusdorf y Ricoeur al reflexionar sobre la identidad en las escrituras autobiográficas o en las ficciones narrativas. No se trata ya de identidad pensada de manera esencialista o sustancialista, sino de la identidad que se constituye temporalmente. Volveremos a esto más adelante.

Aspecto principal de la filosofía de Dilthey para articular el concepto de comprensión es el presupuesto del tipo de conocimiento planteado, el cual implica superar la escisión entre sujeto y objeto, entre los diferentes sujetos e incluso entre las comunidades históricas. Y esto es algo más que hablar de conexión. Gómez Ramos señala que “se trata de una dependencia conjunta de las cosas de algo otro, y a ella se dirige el comprender. Comprender es siempre captar una conexión” (112). “Comprender es reencontrarse el yo y el tú”, escribe Dilthey, “[...] el sujeto del saber es uno con su objeto y este es el mismo en todos los niveles de su objetivación” (109). Este reencontrarse el yo y el tú implica que no hay una separación entre el sujeto y el objeto, sino que son lo mismo. En la vida se articulan el yo y el tú; el yo y el mundo. Dilthey decía que “por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual” (Introducción 6). Su interés por encontrar el fundamento en la vivencia temporal lo aleja de “[...] la hipótesis de un rígido a priori de nuestra facultad conocedora, [y lo acerca] únicamente [a] la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser[.]” (Introducción 6).

El constitutivo epistemológico está presente en la filosofía hermenéutica de Dilthey, pero no se reduce a esto. También hay un modo ontológico que Dilthey determina en la trama de conexiones que el espíritu humano, desde la vivencia temporal misma, objetiva a manera de significados universales, desprendidos desde las particula-

ridades de una vida. Estos dos aspectos constituyen asuntos medulares en las teorías de Gusdorf y Ricoeur.

LA AUTOBIOGRAFÍA, EL TIEMPO, EL SER

148

Georges Gusdorf consideraba que formarse en el área de filosofía no consistía en optar por el realismo o el idealismo, el materialismo o especializarse en el pensamiento de algún filósofo. Era partidario de lo que su profesor Jean-Raoul Carré hacía en sus cursos: no enseñaba el pensamiento de un pensador consagrado, sino que les enseñaba a pensar (Gusdorf, *Le crépuscule* 112). Con un legado de más de cincuenta libros publicados, confiesa que no se apasionó por las estructuras de los sistemas filosóficos y tampoco por desmontar y remontar conceptos o verificar articulaciones de la filosofía de Aristóteles o Kant o entrar en el juego de los montajes realizados por Hegel (Gusdorf, *Le crépuscule* 113). Su rechazo a acercarse de este modo a la filosofía le ocasionó muchos problemas entre los profesores y colegas que, por una parte, valoraban la aproximación al pensamiento abstracto y por otra, se adscribían a una determinada vertiente filosófica.

Pero no es solo el rechazo al academicismo lo que resulta peculiar en Gusdorf. Sus aproximaciones ideológicas desconciertan, debido a las aparentes contradicciones: fue protestante convencido y al mismo tiempo, un inconforme con los convencionalismos; fue tachado de conservador por los jóvenes en el 68 y, al mismo tiempo, amigo entrañable de uno de los intelectuales de izquierda más notables de la época: Henri Lefebvre (N. Gusdorf 3). Hay algo más. Durante la Segunda guerra mundial se unió a la Resistencia y rechazó tajantemente el colaboracionismo que algunos cófrades habían aceptado gustosamente. Por si esto fuera poco, la experiencia en el campo de prisioneros cambió definitivamente el rumbo de su vida. Dominique Dhombres señala que Gusdorf se sintió atraído por las inclinaciones intelectuales de sus admirados profesores, pero que su gran asunto, lo que realmente lo determinó fue su estancia durante cinco años en Lübeck, porque ahí conoció la fraternidad humana y la vida espiritual intensa (Dhombres s/p). Esta experiencia problematizó aún más su acercamiento a la filosofía y lo condujo a cuestionar seriamente el sentido de la vida.

En la obra derivada de su tesis doctoral, *La découverte de soi* (1948), la cual comenzó a redactar en el campo de prisioneros, se advierte el interés por el yo y el conocimiento de sí, y de manera tangencial, por la autobiografía. Para Gusdorf, parte del proceso reflexivo consistía en el conocimiento de sí mismo, porque era precisamente

esto lo que permitía el entendimiento con los demás. No rechazaba la razón, sino que creía que su buen uso conducía al buen uso del corazón (Porset 7) o, dicho de otro modo, al trato respetuoso con los demás.

En aquella primera obra, Gusdorf distinguió entre la autoconciencia y el autoconocimiento. Según él, la primera ofrece la certeza de la existencia, se reafirma a sí misma, pero aparece como un presente sin memoria, mientras que el autoconocimiento representa una suerte de memoria, o más precisamente una estructura de todas las conductas pasadas y las por venir rescatadas por la memoria. La autoconciencia solo puede afirmarse tal como es. El autoconocimiento va más allá de la autoconciencia; supone la experiencia en toda su complejidad, en su opacidad, en su impureza. Las ilusiones y los errores abundan porque en el proceso de autoconocimiento se incorporan el mundo y la historia que la autoconciencia abstracta no cuestiona. La condición humana aparece entonces con todos sus equívocos (Gusdorf, *La découverte* vii). Siempre estamos orientados hacia el mundo y comprometidos en él. Así, el autoconocimiento, si ha de cumplirse, debe de alguna manera romper con esta encarnación para restaurarnos a nosotros mismos (Gusdorf, *La découverte* viii). Para Gusdorf, aunque resulta difícil, esta empresa representa el fundamento de toda antropología y de toda moral, asuntos que atraviesan su acercamiento a la autobiografía.⁶

La investigación que dio origen a *La découverte de soi* condujo a Gusdorf a pensar que el autoconocimiento es un proceso continuo y un esfuerzo por efectuar las posibilidades personales. Una de las conclusiones más importantes es que si se echa mano de la propia historia para descifrar la imagen de uno mismo, se emerge entre la diversidad de seres y cosas. Así, escribe Gusdorf, más que ‘conócete a ti mismo’, hay que decir ‘conviértete en quien eres’ (Gusdorf, *La découverte* 562). El amplio estudio permitió a Gusdorf conocer la relación entre el autoconocimiento y las escrituras del yo de la mano de obras

6. En la investigación histórica sobre el autoconocimiento que realiza en *La découverte de soi*, Gusdorf analiza tres acercamientos, de acuerdo con su propia ordenación: el dogmático, cuyo objetivo es alcanzar un ideal que supera al yo individual; el inmanente, en el que, por una parte, se examina la idea de la conciencia espejo que supone el reflejo fiel e inmutable del yo, y por otra, se explora el paso de esta idea a la de conciencia acción, la cual considera que el conocimiento del yo no ocurre de una vez y para siempre sino en su dinamismo, y finalmente, el acercamiento crítico, en el que se sitúan las aproximaciones que sostienen que el yo no nos es accesible. Gusdorf considera que, si bien no puede hablarse del reflejo del yo, tampoco puede decirse que permanece oculto. Las distintas actualizaciones de nosotros mismos aportan información sobre la realidad de lo que somos. Y hay algo más, estas actualizaciones no ocurren al margen de la decisión de la persona; se realizan completamente con su propio consentimiento. Es decir, el autoconocimiento solo se logra con el ejercicio de la voluntad (Gusdorf, *La découverte*).

célebres como *Confesiones de San Agustín*, *Ensayos de Montaigne*, *Confesiones de Rousseau*, *Poesía y Verdad* y, en general, la obra de Goethe, entre muchas otras, y elaborar más ampliamente sobre cuestiones ontológicas.

150 Cuando escribe *Conditions et limites de l'autobiographie* (1956), su primer artículo abocado exclusivamente a la temática, Gusdorf tiene en su haber un conjunto importante de investigaciones sobre la conciencia, la moral, los mitos, el lenguaje la metafísica que le permiten elaborar una primera propuesta rigurosa en torno a los fundamentos filosóficos de la autobiografía. Jesús Camarero ha señalado la amalgama de puntos de vista -no nada más en este artículo sino en obras posteriores- desde las cuales Gusdorf aborda a la autobiografía: histórico, psicológico, fenomenológico, ontológico, existencialista, estético-lingüístico y ético (Camarero 44). Y así es, aunque no desarrolla sistemática ni equitativamente los siete aspectos. Más aún, agregamos que -es lo que aquí sostenemos- la perspectiva antropológica-ontológica pivota su propuesta, con un fuerte énfasis en la dimensión ética, y que las demás resultan constitutivos de la autobiografía, pero no fundamento. Esta perspectiva es precisamente la que orienta su teoría filosóficamente y la aleja de las teorías literarias estructuralistas de la autobiografía, las cuales elaboran en torno a la dimensión estético-lingüística.⁷ Es también esta perspectiva la que acerca su teoría de la autobiografía a la teoría de las narraciones de Ricoeur, ambas ancladas en el desarrollo diltheyano de la categoría de temporalidad.

En términos generales, Gusdorf propone que la autobiografía es un medio de conocimiento de uno mismo, posible por la reconstitución y el desciframiento de una vida en su conjunto. Pero, ¿cómo se explica el acercamiento al autoconocimiento a través de autobiografía? Gusdorf inicia su artículo señero, *Conditions et limites*, reconociendo que la autobiografía, como género literario, está consagrada, y que no corresponde cuestionar el lugar que ha alcanzado entre las glorias literarias. Considera, no obstante, que esto no impide esclarecer algunos presupuestos filosóficos (Gusdorf, *Condiciones* 9), a lo que dedicará este artículo. Una primera reflexión se organiza en torno al contexto en el que surge la autobiografía. Gusdorf afirma que la autobiografía solo pudo haber surgido en un lugar y momento específicos, definidos por la toma de conciencia histórica del hombre occidental. Volver hacia el pasado no es una exigencia universal, sino que “se da solamente tras muchos siglos y en una pequeña parte del mundo” (Gusdorf, *Condiciones* 10), en donde surge la conciencia de originalidad de cada vida: “el hombre que se toma el trabajo de contar su vida sabe que el

7. Gusdorf critica principalmente el acercamiento a la autobiografía de Philippe Lejeune.

presente difiere del pasado y que no se repetirá en el futuro” (Gusdorf, Condiciones 10). Este acercamiento ocurrió tardíamente en la medida en que corresponde a un proceso de involución de la conciencia: en el proceso de escribir su vida el sujeto se toma a sí mismo como objeto (Gusdorf, Condiciones 11).

Gusdorf considera que no puede hablarse de escritura autobiográfica en un contexto definido, debido a que existe desde tiempos remotos; sin embargo, argumenta que el surgimiento de lo que después fue considerado género literario sí puede ubicarse en este espacio-tiempo a partir de estos presupuestos. El hombre de genio, que es consciente de su finitud y que considera que cuenta con un importante legado para las generaciones futuras, escribe sobre sí mismo. Desde luego, no toda escritura de este tipo resultará autobiografía. De acuerdo con Gusdorf, la historia personal puede reconstruirse, al menos, de dos formas, como crónica de sucesos, como las autobiografías de políticos o militares, lo que implica darle más importancia al lado público de la existencia o como relato de vida que prioriza el espacio interior. La autobiografía propiamente dicha responde a esta última forma: se plantea reconstruir la unidad de una vida a lo largo del tiempo.⁸

151

Estas reflexiones se sitúan en el marco del acercamiento diltheyano a la antropología histórica y cultural.⁹ Para Gusdorf, como para Dilthey, la categoría más fundamental de la vivencia es la temporalidad. En un libro anterior al artículo *Conditions et limites*, titulado *Mémoire et personne*, el autor había ya reflexionado sobre el tiempo desde la perspectiva de la memoria y la identidad. Y aun cuando no examinó a la autobiografía, dejó asentados los presupuestos relativos a la relación entre el tiempo y la constitución de la identidad. En aquella obra afirma que la memoria define la identidad personal: quien ha perdido la memoria, el amnésico que ha olvidado su pasado sufre una disminución importante en su personalidad. La memoria expone el diálogo incesante entre el pasado y el presente para configurar la historia personal (Gusdorf, *Les écritures* 10). A lo largo de la reflexión, Gusdorf concluye: “mi pasado no se distingue de mí. Representa una especie de compromiso, una afirmación en el mundo, una transmisión de mí a mí mismo. Lo que mi vida ha hecho de mí. En lo que me

8. A propósito de la obra de Philippe Lejeune, Gusdorf señala que en el ámbito de los estudios literarios la autobiografía se explora como si se tratara de resultados de operaciones que deben analizarse de acuerdo a ciertos métodos científicos (*Les écritures*, 85, 141), cuando el acercamiento debe realizarse desde la profundidad ontológica.

9. En *Les écritures de moi. Lignes de vie I*, Gusdorf menciona a Dilthey, a quien considera el fundador de una antropología histórica y cultural, y se reconoce heredero de este enfoque: “Mi interpretación de las escrituras del yo se sitúa resueltamente en la tradición así encausada” (Gusdorf, *Les écritures* 21-22).

he convertido en el desarrollo de mi existencia” (Gusdorf, *Mémoire* 543). Como puede observarse, para Gusdorf el tiempo y el sentido (la orientación que ha tomado la vida) están en estrecha relación: la interpretación del tiempo pasado me permite comprender lo que ha sido mi vida. Para Dilthey, lo que se hace presente en la vivencia¹⁰ “es el efectuarse del pasado como fuerza en el presente, la fuerza del pasado en el momento actual, su significado, que tiene lugar como recuerdo” (Dilthey, *Dos escritos* 125), a lo cual, se dijo arriba, el filósofo llamó *Präsenz*. La memoria permite que el pasado se haga presente ante nosotros. La vida no se disuelve en el transcurrir del tiempo porque la presencia -lo que está incluido de lo pasado en nuestro vivir- recoge la fuerza del pasado que actúa ante nosotros. En *Les écritures du moi*, Gusdorf resume en una frase su aproximación diltheyana: “La vida de los seres humanos se desarrolla de acuerdo con la perspectiva temporal” (10).

152 Ángel Loureiro ha escrito que Dilthey toma a la historia “como apoyo de la autobiografía” y que Gusdorf “se sirve de la antropología filosófica” (Loureiro 5). Para el primero, las autobiografías, al menos las de San Agustín, Rousseau y Goethe, son expresiones directas de la meditación sobre la vida. A Dilthey le interesa explicar cómo estos escritores captan comprensivamente la conexión de las diferentes partes de su propio curso vital, y cómo configuran relatos que establecen desde la singularidad del recuerdo de una vida una relación hacia un sentido del todo. En la autobiografía, Dilthey observa que el sentido individual representa, a su vez, el universo histórico (*Dos escritos* 135). A Gusdorf no le interesaba debatir los presupuestos de Dilthey, sino centrar la reflexión en el carácter autorreflexivo de la autobiografía, para lo cual optó por apoyarse en la antropología filosófica. No se trataba ya únicamente de explicar la relación entre la experiencia vivida y el tiempo, sino de reflexionar sobre esto en relación con la constitución de la identidad del propio autobiógrafo. Así, para Gusdorf la pregunta quién soy pasa por el ordenamiento de los sucesos del pasado en el presente. La autobiografía, escribe: “es una reconstrucción en la que el sujeto quiere elucidar su pasado a fin de discernir la estructura de su ser en el tiempo” (*Condiciones* 16). Es aquí en donde se advierte la dimensión antropológica-ontológica.

10. Sobre la vivencia Dilthey escribe: “Lo que, de este modo, forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia. Y también llamaremos vivencia a cada unidad más abarcante de partes de la vida, vinculadas por un significado común para el curso de la vida, incluso allí donde las partes están separadas unas de otras por procesos que la interrumpen” (*Dos escritos* 119).

Esta es la perspectiva en la que a Gusdorf le interesa profundizar. Cuando alguien decide escribir sobre sí mismo es porque requiere respuestas ante la incomprensión que experimenta consigo mismo. Las escrituras del yo, entre las que se encuentra la autobiografía, escribe Gusdorf: “van más allá del dominio psicológico o ético hacia cuestiones de otro orden: la búsqueda del ser, cuya intención es establecer la identidad ontológica del interesado, en virtud de una inquietud propiamente metafísica” (Les écritures 23). El comienzo de las escrituras del yo, continúa, es correlativo a una crisis de la personalidad: la identidad personal es puesta en cuestión; se convierte en la cuestión. De pronto el sujeto descubre que ha vivido en el malentendido. El repliegue hacia la intimidad responde a una ruptura con el contrato social prevaleciente. El individuo se percata de que las exigencias de este contrato son abusivas e infundadas. El asunto así planteado cuestiona los fundamentos mismos de la existencia (Les écritures 23; Auto-bio-graphie 229), y el sujeto se pregunta quién soy. Así, la decisión autobiográfica, escribe Gusdorf, no consiste solo en contar la crónica de hechos, sino en reconquistarse e incluso constituirse (Gusdorf, L'autobiographie 972).

153

Pero este acercamiento ontológico no ocurre como si se trata de una búsqueda del ser sin restricciones (Gusdorf, Auto-bio-graphie 225). Párrafos arriba nos referimos a la aproximación de Gusdorf a Dilthey desde la consideración de la experiencia vivida. El autoconocimiento pasa por “la exploración de las dimensiones de la existencia personal revelada a ella misma en la experiencia vivida” (Gusdorf, Auto-bio-graphie 225). Desde luego, como señala Camarero, esta dimensión que considera fenomenológica “no empece la importancia de los dominios ontológico y existencial” (Camarero 48) de la teoría de Gusdorf. El problema fenomenológico de la autobiografía resulta, según Gusdorf, de que el hombre, en un lugar y tiempo determinados, se ha convertido en observador de sí mismo porque ha llegado a considerarse “un gran personaje, digno de la memoria de los hombres” (Gusdorf, Condiciones 11). La autoconciencia le permite situarse a distancia de sí mismo “con el fin de reconstruirse en su unidad y en su identidad a través del tiempo” (Gusdorf, Condiciones 12).

Aun cuando la reflexión de Dilthey está orientada a la hermenéutica, en algún momento piensa sobre el proceso del autobiógrafo y afirma que el sujeto y el objeto son uno mismo y la relación se establece desde dentro: “[...] el que comprende este curso vital es, por cierto, idéntico con el que lo ha producido. Resulta de ello una peculiar intimidad del comprender”. (Dos escritos 137). En sentido semejante, Gusdorf propone que el sujeto que se toma a sí mismo como objeto

no establece una relación desde afuera, sino que interviene como operador que da forma a lo informe vivido (Gusdorf, *Les écritures* 36). Ambos sostienen que el afuera es aspecto principal, pero no determinante, porque el autobiógrafo elabora internamente sobre ese afuera para crearse a sí mismo “significativamente” con lenguaje.

Pero esta elaboración autobiográfica, coinciden los autores, no es azarosa. Se trata de una recomposición de la vida vivida a partir del presente, lo que implica narrar desde, al menos, valores, fines y proyecto vital; es decir, desde un punto de vista que destaque los significados en los que el autobiógrafo se reconozca. Dilthey pensaba que el hombre, al escribir su autobiografía -que entiende como la expresión escrita de la autorreflexión del hombre sobre su curso vital-, “ha destacado y acentuado en el recuerdo los momentos de su vida que experimenta como significativos, dejando hundirse los demás en el olvido” (*Dos escritos* 137). Gusdorf señala algo semejante, el autobiógrafo “reactualiza lo que del pasado conserva sentido y valor hoy en día” (Gusdorf, *Condiciones* 16). Y precisamente esta reactualización del pasado desde el presente reagrupa al ser personal más allá y por encima de su duración temporal (Gusdorf, *Condiciones* 16). La autobiografía, con su carácter creador y edificante, extrae un sentido nuevo y más profundo de la verdad como expresión del ser íntimo. Y esta verdad constituye una de las referencias necesarias para la comprensión del dominio humano (Gusdorf *Condiciones* 16). El mismo Gusdorf cita aquí a Dilthey: “Esto es lo que quería decir Dilthey [...] la historia universal es una extrapolación de la autobiografía” (*Condiciones* 16).

NARRACIONES LITERARIAS, TEMPORALIDAD, IDENTIDAD

Georges Gusdorf examinó tópicos de las ciencias humanas cercanos a los que fueron abordados por Paul Ricoeur, como los mitos, la moral, la memoria, el lenguaje, la identidad, sin la intención de constituir un sistema filosófico. A Gusdorf, antes que sistematizar conceptos, le interesaba servirse de la filosofía para apropiarse realmente de su vida y no dejarse arrastrar por ella, como escribe en *La découverte* (vii). Ricoeur parece no haber tenido interés alguno en la indagación personal,¹¹ sino más bien en la elaboración de una teoría hermenéutica -con cierta sistemática-,¹² a partir de la puesta en crítica de los más importantes desarrollos de su época: variaciones sobre el vitalismo, la

11. Paul Ricoeur escribió su *Autobiografía intelectual*, en la que da cuenta del desarrollo de su pensamiento, y

12. Ricoeur confiesa que siempre ha necesitado el cierto orden: “aunque rechace cualquier forma de sistemática totalizadora, no me opongo a cierta sistematicidad” (Ricoeur, *Crítica y convicción* 41).

fenomenología, el existencialismo, el psicoanálisis, el estructuralismo, el posestructuralismo. Así, la manera de acercarse a los mismos tópicos fue distinta: Gusdorf parecía necesitar darle sentido a su vida, mientras que Ricoeur se propuso generar conocimiento teórico sobre la manera en que damos sentido a nuestras vidas por medio de la interpretación de textos.

El acercamiento a lo que han advertido algunos de sus estudiosos ayuda a iluminar el entendimiento de la principal diferencia entre los dos pensadores. A Gusdorf, señalaba Dhombres (2000), lo marcó definitivamente la detención en el campo de prisioneros, porque ahí experimentó de manera profunda la vida espiritual y la solidaridad humana. A Ricoeur, de acuerdo con Dosse, no le interesaba lo que ocurría en el campo; leía asiduamente a filósofos como Jaspers y Husserl, impartía conferencias y con ello “lograba abstraerse totalmente de los problemas de la vida cotidiana” (Dosse 100). Mientras que Gusdorf se sumergió en la experiencia humana del Oflag y renegó del academicismo, Ricoeur logró que la universidad entrara al campo.

155

Del vasto desarrollo filosófico de Ricoeur destacan -sin demeritar ninguna otra obra- *La metáfora viva* y *Tiempo y narración*. Dos obras gemelas que, según el filósofo, fueron concebidas juntas, y que dan respuesta a la pregunta por el sentido. Aun cuando la primera se inscribe en la teoría de los tropos y la segunda en la de los géneros literarios, “ambas incumben al mismo fenómeno central de innovación semántica” (*Tiempo y narración* I 31). Esta segunda obra resulta principal para el asunto que aquí se aborda. En *Tiempo y narración* -y después en *Sí mismo como otro*- pensó sobre las narraciones y la identidad, y aunque, como ha dicho Camarero, no tuvo como “objeto directo de su investigación la autobiografía, [...] ha aportado una teoría de gran calibre sobre la problemática del yo y la narratividad” (Camarero 71).

Preocupado -como lo estuvo también Gusdorf- por el embate irrefrenable de los acercamientos metodológicos determinados por el estructuralismo que, de acuerdo con su parecer, alejaban del quehacer filosófico, Ricoeur dedicó gran parte de su tiempo a fundamentar los constitutivos de su hermenéutica desde múltiples respaldos: lingüístico, histórico, mitológico, antropológico narratológico, teológico, lo que a la vez la enriquece y complica. A pesar de esto, su desarrollo conserva una unidad de propósito ontológico fundamental -muy cercano al de Gusdorf- que no puede desatenderse, a riesgo de no entender su propuesta a profundidad. Manuel Maceiras lo expresa así:

El objeto de la presentación, al publicarse en español el primer volumen de su última obra, es llamar la atención sobre la profunda unidad no solo de su propósito ontológico fundamental, sino también de la pertinencia en la elección de la

interlocución de autores y temas. Tal llamada de atención me parece justificada teniendo en cuenta que una lectura de la obra de Ricoeur, desde presupuestos no estrictamente ontológicos, dejaría su filosofía desposeída de su único objetivo (9).

Ricoeur comienza por discutir la distinción que Dilthey hace entre explicar y comprender, y el propio filósofo señala que ahí radica una de las principales diferencias con el alemán. A partir de este deslinde, reelabora la noción de comprender, en la que precisamente se localiza, en el marco de su hermenéutica, su propósito ontológico fundamental.

156 Tras haber incursionado en el examen del símbolo y de la metáfora para pensar en la innovación semántica, Ricoeur descubre que las intrigas (o tramas de los relatos) en el plano narrativo son también formas de creación regulada, sujetas a la semántica. Opta entonces por examinar el relato, en lugar de la metáfora, por ser una configuración más amplia que le permitirá explorar los mecanismos de la creación de sentido. Para examinar estos mecanismos construye una noción de texto, a la que considerará como unidad del discurso. Es decir, abandona la metáfora -y la frase como unidad mínima de sentido, que había tomado de Benveniste- y decide apuntalar su teoría del discurso a partir de la noción de texto, la cual construye analizando el lenguaje desde la dialéctica del acontecimiento y el sentido.

Para Ricoeur, el texto es todo discurso fijado por la escritura. “Pero, se pregunta, ¿qué es lo que fija la escritura?” (Del texto 127). La escritura no deriva del habla, sino que se produce en el lugar mismo del habla, “es decir, en el lugar donde el habla habría podido aparecer” (Del texto 127). Ricoeur pretende deslindarse de los enfoques hermenéuticos -particularmente del de Gadamer- que consideran que la relación con el texto es dialogal. Argumenta que esto no es así porque el texto es tal cuando inscribe directamente en la letra lo que quiere decir en el discurso (Del texto 128). Sustenta este argumento en que la relación escribir-leer no es un caso particular de hablar-escuchar-responder, porque en la escritura-lectura hay otro tipo de relación: “el lector está ausente de la escritura y el escritor está ausente de la lectura” (Del texto 129). Lo que llega a la escritura, dice Ricoeur, es el discurso en tanto intención de decir y la escritura es una inscripción directa de esta intención. Esta liberación de la escritura en relación con el habla es el acto de nacimiento del texto (Del texto 129). A partir de esta noción de texto, Ricoeur argumenta sobre la dificultad de considerar el explicar y el comprender como dos polos excluyentes.

Se ha dicho arriba que el interés de brindar a las ciencias del espíritu un método propio condujo a Dilthey a distinguir entre la explicación y la comprensión. Su pensamiento al respecto suele compendiarse en la frase “las ciencias de la naturaleza explican y las del

espíritu comprenden”. O bien se explica a la manera del sabio naturalista -escribe Ricoeur a propósito de la distinción de Dilthey- o bien se interpreta a la manera del historiador (Del texto 132). Pero la distinción no siempre resulta sencilla, debido a que Dilthey elabora sobre estos conceptos de manera distinta en varios fragmentos.¹³ En algunos, incluso, se acerca mucho a la corrección que Ricoeur hizo a esta distinción diltheyana, y que se ha convertido en una de las tesis más celebradas del filósofo francés (Gómez 98): la dialéctica entre explicación y comprensión. A su manera, Dilthey había propuesto que: “Los métodos hermenéuticos tienen una conexión con la crítica literaria, filológica e histórica, y esa totalidad conduce a la explicación de los fenómenos singulares. Entre la interpretación y la explicación hay solo una diferencia de grado, y ningún límite fijo. Pues el comprender es una tarea infinita” (Dos escritos 93). Gómez Ramos señala que Dilthey parece aquí anticipar la célebre tesis ricoeuriana al “barruntar que la explicación no es más que la comprensión al nivel de las manifestaciones externas de la vida, al nivel de los signos, sin alcanzar todavía el sentido interior: lo que hoy llamaríamos semiología” (98).

157

Ricoeur propone que explicar y comprender no resultan polos excluyentes, sino que mantienen una relación dialéctica.¹⁴ Al establecer esta dialéctica, Ricoeur incorpora en su teoría hermenéutica, en el polo de la explicación a la epistemología y en de la comprensión a la ontología. A diferencia de Dilthey, la primera no está basada en el método de la historia, sino en los de la lingüística y la semiótica, los cuales, según Ricoeur han sido desarrollados como métodos propios de las ciencias del espíritu, por lo que no deben ser descartados en una teoría hermenéutica. En su argumento afirma que el análisis estructural hace posible explicar un relato, sin embargo, esto no implica que lo hemos interpretado. La explicación, por medio del análisis estructural, revela “la lógica de las operaciones que ponen en relación mutua los haces de relaciones” (Ricoeur, Del texto 138) del relato. El procedimiento consiste, en primer lugar, en aislar acciones, las cuales se convierten en unidades del relato, y luego establecer niveles de integración de las partes en el todo. “La lógica de la acción consiste, escribe Ricoeur, entonces en un encadenamiento de nudos de acción

13. De acuerdo con Gómez Ramos, autores como Habermas, Apel, Ricoeur, entre otros, han enjuiciado a Dilthey a partir de la lectura que Gadamer hizo de su obra (Gómez 11). Sin embargo, la distinción entre explicar y comprender no resulta sencilla en el filósofo alemán, porque aborda de manera distinta los conceptos en varios momentos, y en ocasiones menciona que entre explicar y comprender hay solo una diferencia de grado (*Dos escritos* 101).

14. Por dialéctica Ricoeur entiende “la consideración según la cual explicar y comprender no constituirían los polos de una relación de exclusión, sino los momentos relativos de un proceso complejo que se puede llamar interpretación” (*Del texto* 150).

que en conjunto constituyen la continuidad estructural del relato [...]” (Del texto 139). Y agrega “explicar un relato es captar esta imbricación, esta estructura en fuga de los procesos de acciones implicadas” (Del texto 139). Entendida de este modo, la explicación ya no es un concepto tomado de las ciencias naturales, sino que nace de la esfera de las investigaciones lingüísticas.¹⁵

158 El acercamiento al relato de este modo deja suelto el otro polo de la interpretación que es la comprensión. Pero, ¿cómo se diferencia de la explicación? Es aquí en donde Ricoeur sitúa el aspecto ontológico de su teoría hermenéutica; en donde se concentra su argumento a favor de la filosofía, y es aquí también en donde su acercamiento se vincula con el de Gusdorf. Según Ricoeur, la interpretación (o la teoría hermenéutica) se entenderá desde la dialéctica entre la explicación y la comprensión, y propone que el trayecto de una a otra se desplaza en dos sentidos. Primer desplazamiento: la comprensión solicita la explicación porque el discurso -la escritura- ha cobrado autonomía (el autor/interlocutor no está presente, como sí ocurre en el diálogo), lo que significa que no podemos dialogar con él. El diálogo hace posible que los hablantes elaboren sobre los dichos, extiendan, ejemplifiquen, etc. Pero con la escritura (literatura, en sentido literal, escribe Ricoeur), y su contra parte, la lectura, ocurre algo distinto, porque esta última está regulada por códigos comparables al código gramatical que guía la comprensión de las oraciones (Ricoeur, Del texto 153), y en el caso de los relatos, más propiamente dicho al código narrativo. El hecho de que el lector se enfrente a estos códigos narrativos hace posible y necesaria la mediación de la comprensión por la explicación, porque estos imponen una pauta de lectura y al explicar esta pauta, utilizando el análisis estructural del relato, se comprende. Segundo desplazamiento: no hay explicación que no se consume en la comprensión. Ricoeur dice que lo que mueve a quien realiza análisis estructurales a buscar los signos del narrador y del receptor en el texto del relato es precisamente la comprensión, la cual incluye todos los pasos analíticos y coloca a la narración, en tanto donación del relato de alguien a alguien, en el movimiento de una transmisión (Ricoeur, Del texto 155). Es decir, el analista estructuralista no se enfrenta a un relato cerrado, sino a una cadena de palabras que constituyen una comunidad de cultura que se interpreta a sí misma mediante sus propias narraciones. Esto implica que la comprensión, que se consume por la explicación, resulta de ca-

15. Cabe señalar que, tras examinar las teorías estructuralistas de la época, optó por la desarrollada por A. J. Greimas, porque “ilustra de maravillas [...] este enfoque objetivante, analítico, explicativo del texto, según una concepción no causal sino estructural de la explicación (Ricoeur, *Autobiografía* 53).

rácter subjetivo, sin embargo, no hay independencia entre el análisis objetivo y la comprensión subjetiva. Ricoeur lo explica así:

Es siempre alguien quien recibe, hace suyo, se apropia el sentido. Pero no hay un riguroso cortocircuito entre el análisis totalmente objetivo de las estructuras del relato y la apropiación del sentido por los sujetos. Entre los dos se despliega el mundo del texto, el significado de la obra, es decir, en el caso del texto/retrato, el mundo de los trayectos posibles de la acción real. Al sujeto se le pide que se comprenda ante el texto en la medida en que este no está cerrado sobre sí mismo, sino abierto al mundo que redescubre y rehace. (Del texto 155-156)

Ahora bien, lo que se ha de comprender no es a quien habla detrás del texto sino aquello de lo que se habla, “la cosa del texto” o, dicho de otro modo, el tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto (Del texto 155). Y este mundo se realiza, mediante las operaciones de sentido y referencia, en relación con el sitio ontológico que es el mundo del lector. Siguiendo a Heidegger, Ricoeur toma el presupuesto de que comprender precede a la reflexión, por lo tanto, tiene una significación ontológica, es decir, pertenece al ser-en-el-mundo (Dasein).

Para construir la dialéctica de la explicación y la comprensión, Ricoeur no solo examinó las teorías del texto, sino también de la acción y de la historia. En la reflexión sobre la acción, Ricoeur propone que la acción humana debe entenderse no solo a partir del régimen de la causalidad, propio de las ciencias naturales, sino también de la motivación, materia de las ciencias humanas. Se mencionó en una nota a pie de página del primer inciso de este trabajo, que, para Dilthey, no hay en el mundo histórico ninguna causalidad científico-natural, pues la causa produce, según unas leyes, ciertos efectos, mientras que “la historia sabe solo de las relaciones del efectuar y el padecer, de la acción y la reacción” (Dos escritos 129). Para Dilthey la causa será una categoría formal, las de la historia serán categorías reales.¹⁶ Ricoeur propone la perspectiva dialéctica, no excluyente, entre estos de categorías. La causalidad corresponde al orden de la explicación y la motivación al orden de la comprensión (Del texto 159).

En la reflexión sobre la historia, Ricoeur propone algo semejante. Según él, si siguiéramos la distinción de Dilthey, del lado del explicar se encontraría la teoría positivista de la historia, mientras que, del lado del comprender, los acercamientos que consideran a la historia como una extensión de la comprensión del otro. Los primeros destacan que la explicación histórica sigue el mismo esquema que la explicación de un acontecimiento físico; apelan a leyes generales conjeturadas o táci-

16. Véase la nota 2 de este trabajo.

tamente admitidas. Los segundos -especialmente la teoría endopática (Ricoeur, Del texto 163)- destacan dos rasgos del método histórico: primero, trata sobre acciones humanas regidas por intenciones, proyectos, motivos que tratamos de comprender; segundo, “la comprensión no es posible sin la participación personal del propio historiador, de su subjetividad” (Ricoeur, Del texto 165). Ricoeur desecha la dicotomía excluyente y desarrolla la dialéctica entre explicar y comprender en las teorías de la historia. Para este filósofo, la comprensión, que incorpora la explicación, pone en juego la competencia específica para seguir una historia relatada. Ricoeur escribe:

Seguir una historia es comprender una sucesión de acciones, pensamientos, sentimientos que presentan cierta dirección, pero también sorpresas [...]. Así, la conclusión de la historia nunca es ni deducible ni predecible. [...] Pero tampoco la historia debe ser deshilvanada: aunque no sea deducible su desenlace debe ser aceptable. (Ricoeur, Del texto 166)

160

Es precisamente aquí en donde conecta con Dilthey. En esas teorías de la historia, Ricoeur observa, en el polo de la comprensión, lo que el alemán había ya expuesto sobre la base de la categoría de temporalidad. Ricoeur lo explica desde la fenomenología de la lectura: el lector no se interesa por discernir las leyes subyacentes, sino por seguir el hilo de la historia singular. “Seguir una historia es una actividad [...] mediante la cual anticipamos un curso anterior y un desenlace y corregimos correlativamente nuestras anticipaciones, hasta que coinciden con el desenlace real. Entonces decimos que hemos comprendido” (Ricoeur, Del texto 166). Pero si la comprensión espontánea “queda bloqueada” (si no podemos responder al porqué de alguna acción) la explicación nos permite seguir de nuevo la historia. Por ello, la explicación puede moverse en niveles de generalidad, de regularidad y, por consiguiente, de científicidad variables” (Ricoeur, Del texto 167).¹⁷ Lo que el historiador hace no es someter al relato a una ley, sino interpolar una ley en el relato para reactivar su comprensión. Dilthey, como se ha revisado arriba, descarta cualquier perspectiva que indique que las categorías de la vida derivan de otra consideración que no sea la vivencia temporal, pero está presente en su teoría un acercamiento semejante al de Husserl que él mismo reconoce al desarrollar su teoría del conocimiento.¹⁸ La dialéctica que desarrolla Ricoeur entre explicar y comprender implica la coexistencia de los polos epistemológico-metodológico y ontológico en el arco hermenéutico.

17. Aquí Ricoeur toma la teoría de la historia Hempel como base para hablar de la explicación en términos de leyes generales (*Del texto 167*).

18. Dilthey expresa su deuda con Husserl al desarrollar su fundamentación de una teoría del conocimiento orientada realista o crítico-objetivamente (cit. por Imaz 16).

En *Tiempo y narración*,¹⁹ Ricoeur reconoce la temporalidad como la condición determinante de la experiencia humana. El medio privilegiado para esclarecer la experiencia temporal inherente a la ontología del ser-en-el-mundo [Dasein] es la trama narrativa (Maceiras 25) o la narratividad. Aquí, el referente inmediato de Ricoeur es Heidegger, quien había ya elaborado sobre la teoría de Dilthey, y quien quizá, como dice Imaz, “había puesto la obra de Dilthey al servicio de la suya” (Imaz 32). Esto explica, en parte, que Ricoeur no acuda directamente a Dilthey; Heidegger le proporciona los elementos sobre el ser y el tiempo que necesita para apuntalar su propuesta.²⁰

Para mostrar que la trama narrativa²¹ esclarece la experiencia humana del tiempo inherente al Dasein, Ricoeur construye una elaborada teoría, que pasa por examinar historiografías, narratologías, ficciones literarias y fenomenologías de la conciencia temporal. Propone que a la trama narrativa le es propio un sentido que no se agota con el análisis estructural. La innovación semántica en la narración consiste en la inventar una trama que también es síntesis, porque reúne lo heterogéneo: fines, causas y azares, en la unidad temporal de una acción total y completa (Ricoeur, *Tiempo y narración I* 31). En esta elaboración ricoeuriana hay ecos de la filosofía de Dilthey, desde luego, la categoría fundamental de la temporalidad, y también categorías como fines y significado. Dilthey planteaba que, en palabras de Gómez Ramos, así como el saber histórico consiste en “captar una conexión entre acontecimientos separados por el tiempo, en hallar una continuidad y coherencia entre ellos, del mismo modo el autobiógrafo encuentra una coherencia interna entre los acontecimientos de su curso vital” (Gómez 147). Al hablar de la relación entre la forma más elemental entre las manifestaciones vitales y lo espiritual que domina en todo comprender, Dilthey ejemplifica así: “el modo en que dos cosas, como, por ejemplo, el gesto y el susto, no se yuxtaponen, sino que constituyen una unidad, está fundado en esta relación fundamental de la expresión con lo espiritual (Dos escritos 165)”. Dilthey no habla de trama, sino de conexión, podría decirse usando las palabras de Ricoeur, de elementos heterogéneos, no solo en las ficciones narrativas o los textos

19. La idea rectora que se desarrolla en los tres tomos de *Tiempo y narración* es que la función del relato es articular el tiempo para darle la forma de una experiencia humana. De acuerdo con Ricoeur, “el relato solo culmina su carrera en la experiencia del lector, cuya experiencia temporal “prefigura” (Ricoeur, *Autobiografía* 65).

20. Ricoeur sigue a Heidegger, pero no toma la vía corta de la analítica del *Dasein*, sino la vía larga del rodeo por los relatos de la cultura.

21. Para construir la categoría de trama narrativa, Ricoeur puso en paralelo la discordancia concordante, característica de la temporalidad vivida, según San Agustín (*Las confesiones*), y la concordancia discordante, propia de la intriga narrativa, según Aristóteles (*Poética*).

históricos,²² sino en las manifestaciones del espíritu objetivo,²³ entre las cuales está la autobiografía.

162 Para Dilthey es claro que en el curso de la vida aparecen valores y fines, pero estos por sí solos no logran la conexión de las partes individuales. Se pregunta, entonces, qué es lo que constituye la conexión que permite que enlancemos las partes individuales en un todo en el cual la vida llegue a la comprensión (Dos escritos 139). Para responder, Dilthey propone tres categorías: valor, fin y significado. Los valores que se experimentan en la vivencia se hallan yuxtapuestos, están separados unos de otros. Los fines orientan hacia la posibilidad, hacia el futuro, pero no realizan las conexiones entre lo heterogéneo que permitan comprender. El significado, en cambio, supera la yuxtaposición. Esta última categoría es la más propia del pensar histórico (temporal), y su expresión por antonomasia es la autobiografía. Según Ricoeur, la trama narrativa resulta una composición del tiempo regulada a escala textual, en la que se advierte esta síntesis de elementos heterogéneos, presentes en la acción humana, que el lector comprende. La trama narrativa “determina, articula y clarifica la experiencia temporal” (Maccerras 26). Para Dilthey es la vida la que se expresa en los signos, lo cual le parece palmario en la autobiografía. Para Ricoeur lo que se configura en una ficción narrativa o en un texto histórico y un lector refigura es la estructura significativa de la acción real.²⁴ El lector comparte con el autor el modo de ser-en-el-mundo que configura con lenguaje y el lector comprende, pero también explica. “Explicar más para comprender mejor”, señala reiteradamente Ricoeur.

Finalmente, mencionaremos un aspecto medular de la hermenéutica ricoeuriana, la constitución de la identidad narrativamente. Ricoeur acude a la teoría de la autobiografía (él indica al análisis li-

22. Ricoeur plantea la hipótesis de que las narraciones ficcionales y las históricas (los textos históricos) responden a una única operación configurante que las dota de inteligibilidad: la trama, que es en la que se logra la “síntesis de lo heterogéneo”. Posteriormente desarrolla la triple mimesis: I, prefiguración; II, configuración y III, refiguración. En la triple mimesis, Ricoeur dinamiza los elementos básicos del discurso: autor/escritura, texto y lectura/ comprensión del texto.

23. Dilthey entiende por espíritu objetivo a las “Múltiples formas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la comunidad existente entre los individuos. [...] Desde el estilo, las formas de trato, hasta la conexión de los fines que la sociedad se ha formado, a la costumbre, el Derecho, el Estado, la Religión, el Arte, las Ciencias y la Filosofía” (Dos escritos 165). La historia se sedimenta en sus objetivaciones (arte, literatura, instituciones). Según Gómez Ramos, el mismo Ricoeur ha considerado el espíritu objetivo de Dilthey “como sustituto de un antiguo e inoperante concepto de vida” (Gómez 173).

24. Ricoeur señala que Dilthey introduce “los rasgos del espíritu objetivo hegeliano en una filosofía que, no obstante, seguiría siendo romántica, en la medida en que es la vida la que se expresa en los signos y así se interpreta a sí misma” (Del texto 151).

terario) sin mencionar ningún autor: “Como lo confirma el análisis literario de la autobiografía, la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historia narradas” (Tiempo y narración III 998). Desde las ficciones narrativas, el sí mismo (ya no el yo),²⁵ que se constituye desde la identidad narrativa (entendida como una ipseidad, como identidad dinámica, temporal, que incluye cambio y mutabilidad en la cohesión de una vida) “puede así decirse refigurado por las configuraciones narrativas” (998), lo que resulta en un tejido de historias narradas. Es decir, leer es un acto narrativo que permite al lector atestiguar la experiencia de su sí mismo, como ipseidad y, por lo tanto, como alteridad. Este sí, no obstante, no ocupa el lugar del fundamento; se trata de un cogito quebrado, que atestigua su ipseidad en experiencias inconexas, según una diversidad de focos de alteridad (Ricoeur, *Sí mismo* 353).

Ricoeur no aborda el asunto de la autobiografía. Sin embargo, en una nota a pie de página escribe: “No trataremos pues aquí de la autobiografía. No se prohibirá hablar de ella en la perspectiva de una refiguración del tiempo operada conjuntamente por la historia y la ficción. Es el mejor lugar que se le puede asignar a la autobiografía por la estrategia de tiempo y narración” (Ricoeur, *Tiempo y Narración* II 515).

163

CONSIDERACIONES FINALES

Gusdorf ha elaborado su pensamiento teniendo como base la filosofía hermenéutica de Dilthey, asumiendo a la categoría de temporalidad como la fundamental, y al concepto de comprender en los términos en los que el filósofo alemán lo describió. Ricoeur ha desarrollado una ambiciosa teoría hermenéutica en la que elabora la categoría de trama narrativa, desde las consideraciones sobre el tiempo de San Agustín y el concepto de trama de Aristóteles, y ha tenido como base la categoría de temporalidad de cuño diltheyano. Además, ha desarrollado una dialéctica entre explicar y comprender, que ha sido considerada como uno de los principales aportes de su hermenéutica.

Gusdorf y Ricoeur describen el proceso mediante el cual, en el primer caso, el autobiógrafo se comprende a sí mismo a través de los signos escriturarios con los que inscribe su propia vida; en el segundo caso, el lector de ficciones narrativas realiza un rodeo por los signos de su cultura para comprenderse a sí mismo desde una diversidad de focos de alteridad. Gusdorf, siguiendo, en lo general, a Dilthey, con-
25. El yo egoísta se borra para dar paso al sí, obra de la lectura (Ricoeur, *Autobiografía* 77).

sidera que el autobiógrafo realiza un trabajo con la memoria y con la escritura que hace posible el autoconocimiento. Según este filósofo, el proceso escriturario es constitutivo de identidad, y responde a una crisis, a un cuestionamiento profundo. Ricoeur, crítico del cartesianismo de Dilthey, el cual intenta superar con su propuesta del cogito quebrado, propone la categoría de identidad narrativa para pensar a la identidad no de forma sustancialista, sino dinámica y temporal, con lo que incluye cambio y mutabilidad en la cohesión de una vida.

164 Gusdorf y Ricoeur, en consonancia con Dilthey, confluyen en la idea de que ontológicamente existe una trama de conexiones que se clarifica en las escrituras autobiográficas y en las ficciones narrativas que se conforman como totalidad que da significado a las particularidades. Por eso, tanto Gusdorf como Ricoeur piensan que aun en el cambio, en el flujo constante del tiempo, una vida o una trama narrada se comprende como totalidad significativa. En los tres acercamientos, los de Dilthey, Gusdorf y Ricoeur, hay una fundamentación ontológica en la que, en los dos primeros, la comprensión resulta correlativa a la noción de vida, en el otro, en relación dialéctica con la comprensión, al entramado de las nociones de texto, acción e historia. Los desarrollos de Gusdorf y Ricoeur resuenan uno en el otro a partir este propósito ontológico fundamental compartido.

REFERENCIAS

- CAMARERO, Jesús. *Autobiografía. Escritura y existencia*, Barcelona, Anthropos, 2011.
- CATTOGIO, Leandro. “La interpretación gadameriana de Dilthey en torno al estatuto transcendental de la hermenéutica”. *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXIV, no. 2, 2012, pp. 289-308. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2012000200003
- DHOMBRES, Dominique. “Georges Gusdorf, un philosophe encyclopédiste et spiritualiste”, *Le Monde*, 23 de octubre de 2000. https://www.lemonde.fr/archives/article/2000/10/23/georges-gusdorf-un-philosophe-encyclopediste-et-spiritualiste_108586_1819218.html
- DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid, Istmo, 2000.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, FCE, 1949.
- DOSSE, François. Paul Ricoeur. *Los sentidos de una vida (1913-2005)*. México, FCE, 2013,
- GÓMEZ Ramos, Antonio. “Prologo, traducción y notas”. Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid, Istmo, 2000.
- GUSDORF, Georges. “Condiciones y límites de la autobiografía”, *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Barcelona, Suplementos Anthropos, 1991.
- GUSDORF, Georges. *Le crépuscule des illusions. Mémoires intempestifs*, Paris, La Table Ronde, 2002.
- GUSDORF, Georges. “De l’autobiographie initiatique a l’autobiographie genre littéraire”, *Revue d’histoire littéraire de la France*, 1975.
- GUSDORF, Georges. *Les écritures du moi. Lignes de vie 1*, Paris, Odile Jacob, 1991.
- GUSDORF, Georges. *Auto-bio-graphie. Lignes de vie II*. Paris. Odile Jacob, 1991.
- GUSDORF, Georges. *Mémoire et person II*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- GUSDORF, Nicolas. “Introducción”. Centenaire Georges Gusdorf 13 novembre 2012. *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*. Cahiers du Portique, no. 13, 2013. <https://journals.openedition.org/leportique/3912>
- IMAZ, Eugenio. *Asedio a Dilthey*. México, El Colegio de México, 1945.
- LOUREIRO, Ángel. “Problemas teóricos de la autobiografía”. *La autobiografía y sus problemas teóricos*. Barcelona, Suplementos Anthropos, 1991.
- MACEIRAS, Manuel. “Presentación de la edición española”. *Tiempo y narra-*

ción I. Configuración del tiempo en el relato histórico. México, Siglo XXI, 2000.

MOYA Espí, Carlos. "Traducción y prólogo". Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona, Península, 1986.

PORSET, Charles. "Préface". Gusdorf, G. *Le crépuscule des illusions. Mémoires intempéstifs*, París, La Table Ronde, 2002.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI, 1996.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI, 2000.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México, Siglo XXI, 1998.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI, México, 1996.

RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

RICOEUR, Paul. *Crítica y convicción*. Madrid, Síntesis, 1995.

