



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

MEMORIA E HISTORIA.
UN ESTUDIO SOBRE EL “TIEMPO PRESENTE”.

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN HISTORIA

PRESENTA:
JUAN ARAUJO GONZÁLEZ.

TUTOR:
DR. FERNANDO BETANCOURT MARTINEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS DE LA UNAM

MÉXICO, D.F. FEBRERO DEL 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradezco el apoyo de mi asesor de tesis, el doctor Fernando Betancourt, a mis maestros del posgrado en historia, particularmente a la doctora Eugenia Meyer y al doctor Arnaldo Córdova y, por las varias revisiones y sus respectivas observaciones, al doctor Roberto Fernández.

Dedico este trabajo con mucho cariño, admiración y respeto a quien se ha ganado mi corazón desde la licenciatura, Raquel Adriana Olvera González, y a mi entrañable amigo Luis Ángel Gómez.

Introducción.....	1
1.- Capítulo uno. La importancia del individuo biológico: Espacio y cuerpo.....	6
I. La autonomía del tiempo del movimiento.	
II. La importancia del cuerpo en el restablecimiento del vínculo entre la temporalidad y el ser para la muerte (integridad de la temporalidad).	
1. <i>El tiempo narrado.</i>	
2. <i>El obrar en común como referente del conocimiento histórico.</i>	
Consideraciones finales.	
2.- Capítulo dos. Exposición y crítica de la identidad narrativa.....	28
I. La identidad narrativa.	
II. El “espacio mundial” como un espacio sincrónico en expansión.	
Consideraciones finales.	
3.- Capítulo tres. Del “presente especioso”.....	60
I. La necesidad de la duración a partir de la extensión del presente.	
II. El presente especioso: la experiencia original del tiempo.	
III. La función del pasado.	
IV. Continuidad y ruptura: las funciones secundarias y las funciones primarias del organismo.	
Consideraciones finales.	
4.- Capítulo cuatro. Del “presente especioso” al <i>funcional presents</i> o la constitución de la temporalidad a partir de la “perspectiva de un mundo común”.....	89
I. La identidad emergente.	
II. La fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona.	
III. La adaptación del organismo a medios que no están presentes mediante la imaginación.	
IV. Del presente especioso a la idea de un “ <i>funcional presents</i> ”.	
Conclusiones.....	126
Bibliografía.....	150

Introducción

El problema concreto de este trabajo es: ¿cómo definir el presente? Mi punto de partida será la filosofía para, posteriormente, apartarme de ésta sin recurrir al lenguaje del “ser ahí” (Heidegger), y a su “estiramiento” (Paul Ricoeur), como fundamento del proceso de temporalización. En este sentido, tomo como referencia de manera crítica la obra *Ser y tiempo* del filósofo alemán Martin Heidegger: ¿Es posible concebir lo *real* como una síntesis a partir del presente? Y la lectura que hace el filósofo francés Paul Ricoeur de esta obra para construir el “tiempo narrado” (estiramiento del ser ahí) o “tiempo histórico”: ¿Cómo integrar los tres tiempos (presente, pasado y futuro) en un instante, de modo que éste sea calificado por la instancia del discurso que lo designa reflexivamente (presente narrado)? El filósofo francés construye la respuesta a partir del fracaso de Heidegger en su explicación sobre el origen del tiempo (en su obra *Ser y tiempo*) al pretender superar la “discontinuidad entre el tiempo sin presente y el tiempo con presente”. Es decir, ¿cómo se libera el tiempo del movimiento?

En continuidad con el filósofo alemán, sobre el reconocimiento de *la temporalidad* como el carácter determinante de la *experiencia humana*, Paul Ricoeur responde a esta pregunta elaborando un tiempo narrado (tercer tiempo) a partir de un *presente* (tiempo “**con presente**”) que constituye a su vez el *punto de transición* entre un *instante cualquiera* y el *presente vivo*. Según el filósofo francés, el historiador representa el pasado mediante una estructura narrativa y, en este sentido, es él quien elabora el “tiempo narrado”; un tiempo *con presente*, calificado por la instancia del discurso que lo designa reflexivamente. Este tiempo narrado es el que hace posible la transición entre un *instante cualquiera* y el *presente vivo*. Es decir, es un tiempo “propiamente histórico” que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico.

Por lo tanto, puede decirse que así se conecta el *tiempo* y el “yo *pienso*”. Esto es, que para alcanzar la conciencia subjetiva se emplea el lenguaje. En tanto que la “fuerza” del *testimonio existencial* radica en el historiador, que representa el pasado mediante una estructura narrativa (trama narrativa), el relato resulta ser un medio privilegiado para esclarecer la experiencia temporal inherente a la ontología de ser-en-el-mundo. La narración conduce a una identificación subjetiva llamada por Ricoeur “identificación narrativa”. Sin embargo, es necesario preguntarse, ¿existe una alternativa a este *presente* (presente narrado)? ¿Cómo es que la “historicidad” adquiere un “carácter ontológico” y se constituye en el “fundamento ontológico” de la historia? Si la hay, ¿se trataría de un tiempo **no** narrado? Entonces, ¿cómo se construye la temporalidad humana? Esto es, ¿cómo definir el presente? Estas son las preguntas alrededor de las cuales gira este trabajo.

Para desarrollarlas, tomo como punto (**Cap. 1**) de partida el “fracaso” de la obra *Ser y tiempo* en su tratamiento sobre la constitución de la temporalidad humana. No porque este trabajo se funde en un amplio análisis y crítica meticulosa de esta obra para reformular el problema de la temporalidad. Sino porque es el punto de partida del filósofo francés, tanto en *Tiempo y Narración*, sobre todo el tomo III, como en *La memoria, la historia, el olvido*, para desarrollar un tercer tiempo (tiempo narrado) a la dicotomía existente entre un tiempo subjetivo (“tiempo de la conciencia” o “del alma”) y un tiempo objetivo (“tiempo físico” o “tiempo del mundo”). Según Ricoeur, el filósofo alemán construye la temporalidad humana a partir del tiempo concebido como secuencias de “ahoras” (tiempo medido por los relojes). Es decir, reduce la temporalidad humana al tiempo físico (que es medido). Y el problema, según él, es que Heidegger desconoce el “vínculo entre temporalidad y ser-para-la-muerte”. Pues dicho vínculo es importante toda vez que Heidegger había pretendido desarrollar la temporalidad del *Dasein* fusionando la problemática de la totalidad y la de la mortalidad.

En otras palabras, la muerte permitiría lograr la totalidad del tiempo en la experiencia humana al hacer del presente un tiempo *auténtico* que integraba los tres tiempos (pasado, presente y futuro). Pero en la obra *Ser y tiempo*, el tiempo realmente auténtico es el futuro. Para Heidegger, la “futuraidad” está cortada estructuralmente por el horizonte finito de la muerte. Así que es necesario el “propio cuerpo” en el presente. En la medida que la transcendencia es inseparable del movimiento corporal, el *propio cuerpo* desafía la dicotomía entre lo físico y lo psíquico haciendo posible la integridad de la temporalidad (el *sentido del ser*). Ricoeur crítica la *ausencia* de la “carne” (“cuerpo animado”-existenciario) en el análisis heideggeriano del Cuidado. Pues sólo de esta forma se impide reducir la temporalidad humana al tiempo físico (el tiempo concebido como secuencias de “ahoras”); y se distingue entre el Cuidado (la preocupación a las cosas del mundo) y el tiempo ordinario definido por las cosas presentes y utilizables que se miden. Que es lo que hace posible la pregunta, ¿cómo se libera el tiempo del movimiento?

En este contexto, cobra relevancia mi crítica al concepto de identidad narrativa del filósofo francés Paul Ricoeur (**Cap. 2**), pues mi punto de partida aquí es, precisamente, el análisis del *lugar histórico*, llamado *presente* dentro del “análisis” de este filósofo, y “que ha tomado como guía la oposición entre espacio de experiencia y horizonte de espera”. La pregunta aquí es, ¿hasta dónde es posible incluir (la perspectiva del filósofo, del historiador y del agente lego) dentro de la construcción temporal de quien hace la historia a partir de la pluralidad de tiempos expresados a través de la noción de *tradición* distinguida problemáticamente en los términos tradicionalidad, tradiciones y tradición? Ricoeur parte de una *ruptura* que apunta hacia una falla que resquebraja desde el interior la presunta idea englobadora y totalizante de la historia del mundo. Con lo que plantea la necesidad de encontrar una “especie de unidad plural” que permita reunir bajo la idea de una recepción

del pasado, “llevada hasta la de un *ser-marcado* por el pasado”, las “perspectivas rotas”. Así que es preciso recurrir a la “categoría de la carne”. La *integridad de la temporalidad* (el *sentido del ser*) se va a lograr a partir del *propio cuerpo* en tanto *mediación* que desafía la dicotomía entre lo físico y lo psíquico. Esto es, *volviendo al presente* (retorno a lo social), pero sustraído al prestigio de la presencia y restituyendo al “hacer-presente” su “autenticidad”.

Desde esta perspectiva, “enfoque del filósofo”, se ilustra la importancia de la “categoría de la carne” (individuo biológico) para reunir o establecer el vínculo entre la memoria de la gente ordinaria y la historia de los historiadores; es decir, reunir las “perspectivas rotas” en una “especie de unidad plural”, en la medida que el “obrar en común en el mundo social” ha desaparecido, no obstante que, constituye el “referente del conocimiento histórico”. Así que vuelvo a cuestionar la posibilidad de incluir dentro de la construcción temporal del historiador, la pluralidad de tiempos expresados a través de la noción de *tradición*; es decir, ¿logra el historiador, dentro de su oficio y dado que tiene la fuerza para “refigurar el tiempo histórico”, reunir en una pluralidad de tiempos las llamadas “perspectivas rotas” bajo la idea de una recepción del pasado?

Este cuestionamiento me permite proponer una respuesta no tanto negativa, sino matizada, que haga posible una alternativa con *otro* planteamiento sobre la construcción del tiempo. De ahí que proceda a delinear (**Cap. 3 y 4**) la idea de construir la *temporalidad humana* a partir de la “experiencia del presente (“perspectiva de un mundo común”) de los seres humanos. De modo que la tesis general de este trabajo consiste en sostener que la construcción de la temporalidad *humana* tiene como punto de partida la “experiencia del presente” de los seres humanos. Es decir, que para definir el tiempo hay que partir de la existencia del pasado y el futuro en la “mente”, bajo el argumento de que “lo real” es el

“presente”. Lo que implica no sólo explicar cómo es que *existen* el pasado y el futuro en la “mente”, esto es, su *representación*; sino también, definir la “experiencia del presente” y/o la “realidad”; pero sin recurrir al lenguaje del “ser ahí” (el ser del hombre) como fundamento del proceso de temporalización.

Mi punto de partida será la idea de un “presente” (“experiencia del presente”) unido al surgimiento del “acto social” (“perspectiva de un mundo común”). Se trata de argumentar que la emergencia del “acto social” (*actividad naciente*), en tanto expresa la inmediatez y el carácter cualitativo del mundo, constituye el origen de toda la estructura del tiempo. De modo que, sin entrar en la polémica dialéctica entre “fenómeno y estructura”, “vivencia e institución”, equilibrio entre hermenéutica y fenomenología de lo social, tomaré como punto de partida en la construcción de la temporalidad humana la “experiencia presente” (“perspectiva de un mundo común”), punto a partir del cual surge el “acto social”.

Por último, esbozo una fenomenología de la memoria (**Conclusiones**) a partir de la *experiencia presente de los actores*. Sin que haya un “retorno” al presente mediante la “categoría de la práctica social”, como pretendió Ricoeur, pues no se “reincorpora” lo que con la hermenéutica se estaba abstrayendo, a saber, la interacción social. Ni es necesaria la distancia entre la “perspectiva temporal” del historiador y la “perspectiva temporal” del actor social, y entre éstas y la “perspectiva temporal” del filósofo. De hecho, mi punto de partida será contrario al que propone el filósofo francés Paul Ricoeur, toda vez que parto de una “experiencia presente” vivida intersubjetivamente (“perspectiva de un mundo común”) *no* centrada exclusivamente en el lenguaje. Según observo, esta “experiencia” (emergencia del “acto social”) es la que hace posible que la *intuición del tiempo múltiple* se “conservé y se especifique a través de una tipología que impide la producción infinita del tiempo”.

Capítulo Uno. La importancia del individuo biológico: Espacio y cuerpo.

I. La autonomía del tiempo del movimiento

Puede afirmarse que el tratamiento del tiempo dentro de la filosofía fue inaugurado por Aristóteles y san Agustín. Aunque en su forma originaria haya sido Aristóteles quien lo planteó por vez primera cuando afirmó que “el tiempo no es el movimiento ni existe sin el movimiento”.¹ Posteriormente san Agustín escribiría que “el tiempo no es otra cosa que una cierta extensión” del alma.² A partir de aquí, se comenzaría a construir una polémica en torno a estos dos tiempos dentro de los análisis filosóficos;³ por un lado, las nociones de “tiempo objetivo”, “tiempo físico” (o “tiempo del mundo”), y por el otro, el “tiempo subjetivo”, “tiempo psicológico” (“tiempo de la conciencia” o “del alma”).

En su forma básica, esta polémica presenta, por una parte, el movimiento limitado a la sucesión de los horas; y por otra, el que se centra en la experiencia humana del tiempo, donde éste ya no es “algo del movimiento” sino “algo del alma”. La bifurcación entre un tiempo objetivo y un tiempo subjetivo suele plantear una diferencia en el grado de “realidad” que cada una ofrece. Así, en lo tocante al estudio filosófico del tiempo, suele plantearse una discrepancia entre los tratamientos “realistas” y los “fenomenológicos” e “idealistas”.⁴ En el primer caso se asume que el tiempo subjetivo no es un tiempo “real”, sino una mera elaboración de la conciencia y que en ésta se expresa como la unidad de pasado, presente y futuro; mientras que el tiempo objetivo, en tanto “real”, se centra

¹ Aristóteles, “Física”, Libro IV, en *Obras*, Madrid, Aguilar (Traducción del griego, Francisco De P. Samaranch), 1967. p., 629.

² Pues en “ti, alma mía, mido el tiempo”. Agustín de Hipona, *Confesiones*, Libro XI, (Traducción Pedro Rodríguez de Santidrián), Barcelona, Altaya, 1993, pp. 339-340.

³ Véase al respecto, Mario Toboso Martín, “El tiempo en la filosofía”, en Guadalupe Valencia (coordinadora), *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, México, UNAM y Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias sociales y Humanidades, 2009, pp. 17-34. Cabe aclarar que en Aristóteles hay referencias claras a instancias psicológicas como el alma, o la percepción, en el tratamiento del tiempo, pero su investigación permanece dentro de la del movimiento, limitada al análisis de la sucesión de los horas.

⁴ *Ibid.* p. 18.

siempre en el “ahora”. En el segundo, enfoque fenomenológico, se plantea que el tiempo sólo existe por y para la conciencia; pasado, presente y futuro se integran en la conciencia, aunque en el mundo el tiempo con sus partes inherentes no existe.⁵ Así, en el análisis realista la conciencia sólo es depositaria de un tiempo subjetivo o ilusorio, mientras que en el fenomenológico la conciencia es generadora activa del tiempo.

El problema, planteado en estos términos, se debe a si puede existir un “tiempo objetivo” del mundo con independencia de la conciencia del sujeto que es depositaria y constructora del llamado “tiempo subjetivo”. ¿Cómo hacer coincidir un “presente” que *fluye* con el “ahora” “vivo” o “real”?⁶ Es decir, ¿cómo se libera el tiempo del movimiento? El reto que plantea esta pregunta para la filosofía fue asumido por el filósofo francés Paul Ricoeur, para quien la vieja polémica filosófica entre el tiempo físico y el tiempo del alma fue abierta nuevamente por Martin Heidegger. Para el autor de *Tiempo y Narración III*, la *autonomía del tiempo del movimiento* constituía la última aporía para la fenomenología del tiempo, que resultaba de la distinción negativa entre un *tiempo sin presente* y un *tiempo con presente*. La cuestión era hacer coincidir un *instante* cualquiera (tiempo sin presente) y el

⁵ *Ibid.*, p. 19. Sin adentrarse en el análisis del tiempo fenomenológico, quizás baste citar lo que Edmund Husserl, en su Introducción a *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo del año de 1905*, escribió, que el “ahora vivido no es, tomado en sí mismo, un punto del tiempo objetivo”. Por “análisis fenomenológico no cabe hallar el más mínimo rastro de tiempo objetivo”. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la de la conciencia interna del tiempo*, Traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 27-28.

⁶ Por un lado, se trata del tiempo que transcurre; la *corriente* en la que todo momento futuro vendría hacia el presente para alejarse finalmente hacia el pasado; un presente que es parte misma de la corriente que antes era futuro y de inmediato se hace pasado. Por el otro, se trata del tiempo “fijo”, la sucesión de “los ahoras”; es un “presente” “fijo” que mantiene su presencia y que avanza hacia el futuro. La solución a esta dicotomía es explorada, dentro de la propia filosofía, recurriendo al “campo de presencia” que Merleau-Ponty despliega en el capítulo II sobre *La temporalidad*, de la tercera parte, “El ser-para-sí y el ser-del-Mundo”, de *La fenomenología de la percepción*. Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*, Traducción, Jem Cabanes, Barcelona, editorial Planeta-De Agostini, 1993, pp. 423 y ss. Respecto a la solución que se explora a partir del “campo de presencia”, véase Mario Toboso Martín, “El tiempo en la filosofía”, *Op. cit.* pp. 21 y ss. Por otra parte, cabe señalar las similitudes entre el planteamiento de Merleau-Ponty, respecto al “campo de presencia”, y la concepción del tiempo que exploraré a partir del “individuo biológico” como la principal referencia del presente, lo vivo, lo real. Véase al respecto, Sandra Rosenthal, *Mead and Merleau-Ponty: Toward a Common Vision*, Nueva York, State University of New York Press, 1991.

presente *vivo* (tiempo con presente). Pues no se puede pensar el tiempo cosmológico (el instante) sin retomar sigilosamente el tiempo fenomenológico (el presente) y viceversa. ¿Cómo transitar de un instante cualquiera a un presente vivo?

En este sentido, el filósofo francés hace un recorrido en *Tiempo y Narración III*, desde san Agustín, Aristóteles, Husserl, Kant, hasta Heidegger, para señalar la oposición entre Aristóteles (dependencia del tiempo de la naturaleza) y san Agustín (dependencia del tiempo a la conciencia).⁷ De modo que desplaza la confrontación entre Husserl (tiempo intuitivo) y Kant (tiempo invisible), para establecer una filiación entre Agustín y Husserl como continuadores del tiempo de la conciencia (el sentido interno que introduce una ontología del alma), y un acercamiento entre Kant y Aristóteles como continuadores del tiempo de la naturaleza (un tiempo objetivo).⁸ Sobre estas dicotomías se emplazarán los esfuerzos titánicos de Heidegger por superarlas mediante el concepto de “tiempo ordinario”. Aunque como lo explicaré enseguida, este tiempo termina siendo definido por el filósofo alemán a partir de la preocupación, interpretado en función de las cosas junto a las cuales nuestro Cuidado nos hace vivir; y en este sentido, no logra liberarse del movimiento, por cuanto que se caracteriza por una serie de “ahoras” puntuales cuyos intervalos son medidos por nuestros relojes.⁹

La cuestión es que Heidegger, según Paul Ricoeur, fingirá que no se distingue el concepto científico de tiempo universal del concepto ordinario de tiempo criticado por él; y

⁷ Ricoeur escribe al respecto: “No es posible afrontar el problema del tiempo por un solo extremo, el alma o el movimiento. La sola distensión del alma no puede producir la extensión del tiempo así como el solo dinamismo del movimiento no puede engendrar la dialéctica del triple presente”. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III: El tiempo narrado”, Madrid, España, Siglo XXI, 1996. pp. 660-661.

⁸ En las conclusiones sobre el tiempo intuitivo (Husserl y San Agustín) y el tiempo invisible (Kant y Aristóteles) Ricoeur afirma: “La polaridad entre la fenomenología, en el sentido de Husserl, y la crítica, en el sentido de Kant, repite – en el plano de una problemática dominadas por las categorías del sujeto y del objeto, o más exactamente de lo subjetivo y lo objetivo- la polaridad entre el tiempo del alma y tiempo del mundo en el plano de una problemática introducida por la cuestión del ser o del no ser del tiempo”. *Ibid.*, p. 713.

⁹ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, Traducción de José Gaos, México, FCE, 1993. p. 443 y ss.

va a nivelar así ambos tiempos para explicar el origen del tiempo.¹⁰ Aunque el filósofo de la Selva Negra se esfuerce por hacer nacer el concepto ordinario de tiempo lo más próximo posible a la última figura descifrable del tiempo fenomenológico (“el ser-ahí efectivo”) Ricoeur demostrará la incapacidad de Heidegger para explicar la constitución de la temporalidad humana por *nivelación* a partir de “la temporalidad fundamental” (concepto de tiempo concebido como secuencias de “ahoras”). Y afirmará el “fracaso” de la obra *Ser y Tiempo*: “el de la génesis del concepto ordinario del tiempo”; y con ello el de la propia filosofía.¹¹ Es decir, según el filósofo francés, la génesis del “ahora” puntual (tiempo físico o del mundo) no es más que un disfraz del “hacer presente que espera y recuerda” (tiempo de la conciencia). Pero en realidad este disfraz, *el instrumento de medida*, ha eclipsado el *proceso del hacer-presente*.¹² La experiencia temporal humana es excluida en tanto se caracteriza al tiempo ordinario como una serie de “ahoras” puntuales cuyos intervalos son medidos por nuestros relojes. Pues el tiempo aquí se rectifica, se trata como una cosa, que entre otras cosas, es utilizado y gastado, escasea y puede ser altamente valorado por

¹⁰ *Ibid.*, p. 453 y ss. El filósofo francés explica la forma en que Heidegger define el tiempo a partir de los rasgos databilidad, lapso y tiempo público; los cuales permiten medir el tiempo y trazar el **proceso de temporalización** cuyo fundamento es el ser ahí. A partir de estos tres rasgos de la intratemporalidad, Heidegger se “esfuerza por conseguir lo que llamamos **tiempo** y sienta las bases de su tesis final sobre la *nivelación* del análisis existencial en la **concepción ordinaria del tiempo**”. Este tiempo es “el de la preocupación interpretado en función de las cosas junto a las cuales nuestro Cuidado nos hace vivir. Así, el cálculo y la medida, válidos para las cosas simplemente presentes y utilizables, vienen a aplicarse sobre este tiempo datable, dilatado y público”. “El cálculo del tiempo astronómico y del calendario nace así de la datación en función de las ocurrencias del ambiente”. Este **concepto ordinario del tiempo** es definido (organizado) sobre la base de una noción-eje, muy parecida a la principal característica de la intratemporalidad; esta noción es “ahora” “puntual”. El tiempo ordinario, por lo tanto, “puede caracterizarse como una serie de ‘ahoras’ puntuales cuyos intervalos son medidos por nuestros relojes. Como la aguja en su recorrido, el tiempo corre de un ‘ahora’ al otro. El tiempo así definido merece llamarse ‘tiempo del ahora’: ‘llamamos *jetzt-Zeit* al tiempo –del-mundo visualizado de esta manera por el reloj’. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, *op. cit.*, pp. 754, 755, 759.

¹¹ De acuerdo con Ricoeur, Heidegger fracasa al designar como **tiempo ordinario** “el tiempo universal de la astronomía, de las ciencias físicas, de la biología y, finalmente, de las ciencias humanas”, y al “atribuir a una **nivelación de los acentos del tiempo fenomenológico**, la génesis de este supuesto tiempo ordinario”. Según el filósofo francés, este “fracaso” resume “el fracaso de todo nuestro pensamiento sobre el tiempo, y en primer lugar, de la fenomenología y de la ciencia. *Ibid.*, p.768.

¹² *Ibid.*, pp. 758-759.

sociedades cronificadas; el cálculo y la medida es válido para todas las cosas que están presentes y utilizables. Es el tiempo de la preocupación, el tiempo público.

Este tiempo, en tanto corresponde a sociedades cuya estructura temporal ha sido cronificada y reducida a la duración del reloj, se hace universal; es un tiempo que al ser abstraído o separado de los procesos, si se traduce movimiento por proceso, se vuelve **universal**, aplicable a todas las sociedades y, por lo tanto, no hace sino absolutizar tipos determinados de procesos.¹³ No hay forma de diferenciar tiempo y movimiento (proceso), y por ende, no se libera el primero del segundo. Así, la vieja polémica filosófica abierta por el propio Heidegger, que arranca con Aristóteles, de que el “tiempo no es el movimiento ni existe sin el movimiento”, halla una supuesta solución en este “tiempo ordinario” que se logra abstraer del movimiento a través de los relojes. Pero que al hacerse público termina identificándose con una sucesión de “ahoras” cualesquiera y anónimos. Todo el análisis de Heidegger del concepto ordinario de tiempo excluye la hipótesis de que el proceso considerado como un fenómeno de nivelación de la temporalidad sea también y al mismo tiempo la “liberación de un concepto autónomo de tiempo –el tiempo cósmico”.¹⁴

El problema es que el filósofo alemán, de acuerdo con Ricoeur, excluye esta hipótesis al no tomar en cuenta lo que dicen los científicos y los epistemólogos más atentos a los avances modernos de la teoría del tiempo, y al centrarse únicamente en la tradición filosófica comenzando desde Aristóteles.¹⁵ De modo que rechaza lo que los científicos dicen sobre el problema del tiempo y sigue la idea de Aristóteles según la cual “el instante

¹³ Sobre esta problemática véase al respecto, Ramón Ramos, *Ocho tesis sobre la estructura temporal de las sociedades contemporáneas*, en Revista: Papeles de la FIM, núm. 3, 1995, p. 80. Y del mismo autor, *La sociología de Emile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999, pp. 133, 163 y ss.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, *op. cit.*, p. 761.

¹⁵ Aristóteles “sería el primer responsable de la nivelación, acreditada por toda la historia posterior, del problema del tiempo”. *Ibid.*, p. 762. Pero no se puede pensar que toda la metafísica del tiempo esté contenida en la concepción aristotélica autorizada por “toda la historia posterior”.

determina el tiempo”; abriendo así la “serie de definiciones del tiempo como secuencias de ‘ahoras’, en el sentido de ‘ahoras’ cualesquiera”.¹⁶ Se trata de un tiempo objetivo reducido a un mero parámetro matemático, el tiempo de la ciencia (contable) privado de su contenido (pasado y futuro),¹⁷ donde la experiencia temporal humana ha sido excluida. No es posible abarcar futuro, pasado y presente a partir del “hacer-presente”. Así, dada la interpretación de Heidegger sobre Aristóteles, renueva categorías como la de movimiento y el Ser, ésta no como mera presencia, resulta que el presente, en tanto *presencia*, no se temporaliza, se ha *eclipsado el proceso del hacer-presente*. ¿Cómo integrar los tres tiempos (presente, pasado y futuro) en un instante? ¿Cómo constituyen pasado y futuro el *presente* mismo? O planteando la pregunta en términos de Heidegger, ¿es posible concebir lo *real* como una síntesis a partir del presente? ¿Cómo definir el presente?

Para el filósofo alemán todo presente, aquello que en términos de Merleau-Ponty constituye un “campo de presencia”,¹⁸ es “sospechoso”. La palabra “olvido”, o “eclipsado”, hacen referencia a este carácter oscuro y sospechoso del presente en el que se confunden la preocupación (circunspección) y el tiempo medido por los relojes; se contrae un pacto secreto entre el sol (tiempo físico) y el Cuidado (experiencia temporal), y se oscurece sutilmente el vínculo entre el tiempo físico y la preocupación. De acuerdo con el filósofo francés este parece ser el origen del problema. Lo anuncia al amparo, por decirlo así, de la afirmación de Heidegger respecto a que la fenomenología no puede ser más que una hermenéutica, “porque lo más próximo a nosotros es también lo más oculto”.¹⁹

¹⁶ Ricoeur, *Tiempo y narración III*, *op. cit.*, pp. 761-762.

¹⁷ Aquí el tiempo es “número del movimiento en relación anterior-posterior, y es continuo por corresponder aun continuo. Aristóteles, *op. cit.*, p. 632.

¹⁸ Merleau Ponty, *op. cit.*, pp. 418-441.

¹⁹ Ricoeur, *Tiempo y narración III*, *op. cit.*, p. 759 y ss. Heidegger buscará ir más allá de la descripción de los fenómenos y de la “presencia”, para interpretar las condiciones de posibilidad de los mismos (preguntado el porqué de los fenómenos). Esta pretensión lo situará en el terreno de la metafísica o teoría del ser en cuanto

De esta forma, se justifica un aspecto fundamental de la interpretación, a saber, la destrucción de la tradición como recurso interpretativo; pues era menester “abrir” y aclarar aquello que durante siglos la tradición encubridora había ocultado: la posibilidad de entender el Ser desde el horizonte del tiempo. Si el Ser únicamente resulta apresable cuando se mira el tiempo, la *exégesis del sentido del ser* del “ser-ahí” pone de manifiesto que tal **sentido** se muestra en la temporalidad. Ya Kant, según el filósofo Martin Heidegger, había avanzado bastante en la dirección de unir el “Ser” y el “Tiempo”,²⁰ pero esta relación únicamente había sido intuita ante la omisión de la pregunta que interroga por

ser. Pues toda ontología debe aclararse como su problema fundamental el “sentido del ser”. Aquí la fenomenología es “la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo”, pues la “*ontología sólo es posible como fenomenología*”. De la fenomenología de Husserl, que no se refiere a la existencia del objeto sino a su presencia, se pasará a la fenomenología hermenéutica. O dicho en los propios términos de Heidegger, el ser “se da” en tanto el “ser ahí” es, “la posibilidad óptica de una comprensión del ser”. Se habla de esta forma de existencia del “ser ahí”; dado que el “ser” depende de la *comprensión*; “dependencia de la ‘realidad’, no de lo ‘real’, respecto de la cura”. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 233. Con ello se abre el camino de una fenomenología hermenéutica en la que el ver deja el paso al comprender o, según otra expresión, a una *interpretación descubridora*, guiada por la anticipación del **sentido** del ser que somos, y llamada a liberar este **sentido**, a liberarlo del olvido y el disimulo. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, *op. cit.*, p. 721. De ahí la pregunta que interroga por el sentido del ser. La fenomenología lleva a la interrogación (la pregunta radical) hasta sus últimas consecuencias a fin de permitir que los entes se revelen en su ser. Es decir, permite el libre descubrimiento del “ser-ahí” mediante una investigación hermenéutica que lo interpretaría a partir de su ser. De ahí el empleo de la fenomenología como un método, y no como modelo o fundamento de la ciencia y la filosofía, pues en la hermenéutica se presenta para el “ser-ahí” una posibilidad de ser y comprenderse a sí mismo. Dicho en los términos del filósofo de la Selva Negra: “El sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación (...). Fenomenología del ‘ser ahí’ es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la *interpretación*”. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 48. Tanto la ontología como la fenomenología caracterizan a la filosofía misma por su objeto y su método; así, la “filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del ‘ser ahí’, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica”. *Ibid.*, p. 498.

²⁰ Para Kant, los conceptos puros *a priori* debían contener “condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo, del sentido interno), que incluyan la condición universal sin la cual” no se puede “aplicar la categoría a ningún objeto”. Kant denominará *esquema* a esa “condición formal y pura de la sensibilidad”, a la que “se halla restringida el uso de los conceptos del entendimiento”, y “*esquematismo* del entendimiento puro” al “procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas”. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara (vigésima segunda edición), 2004.p. 184. Desde la perspectiva de Heidegger, era necesario fijarse en los problemas de la temporalidad para desembozar la “doctrina del esquematismo”. Pero según él, a Kant le permaneció cerrado “este dominio en sus dimensiones propias y su central función ontológica”. De ahí que Heidegger, en la “prosecución del problema de la destrucción, siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad”, se haya propuesto “hacer una exégesis del capítulo del esquematismo y partiendo de él de la doctrina kantiana del tiempo”. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 34.

el Ser en general.²¹ De ahí que para unir el tema de la exégesis del ser con el tema del fenómeno del tiempo, como pretendía este filósofo, hubiera que destruir la historia de la ontología.

Por lo tanto, la idea del filósofo Martin Heidegger de que el *Ser* es *tiempo*, y no sustancia ni presencia, supone “descubrir”, “develar”,²² “poner de manifiesto” al Ser, por cuanto que través de la *exégesis del sentido del ser* del “ser ahí” se pone de manifiesto que tal **sentido** se muestra en la temporalidad. La pregunta fundamental de toda ontología, la *pregunta acerca del sentido del ser en general*, lleva a aclarar la *posibilidad* de la comprensión en general del ser. Tal posibilidad radica en la autenticidad del “ser-ahí”, por cuanto que está *auténticamente* en sí mismo, verdaderamente existente, cuando se encuentra “precursando” hacia el futuro. El ser es auténticamente tiempo, pero este tiempo, desde el que se comprende, es el tiempo futuro. El ser es posible si se define auténticamente por su futuro, pues sólo éste es todavía posible. De modo que, en tanto la vida se estructura por nuestros propósitos y metas a las que nos dirigimos; siempre estamos tratando de llegar a la realización de la vida, a nuestro “ser un total” o “ser hacia la muerte”; la *posibilidad* de la comprensión en general del ser se encuentra determinada por el futuro.

Sólo en este precursar de su ser-hacia-el-futuro, el ser-ahí se libera de la mediocridad inauténtica de lo uno y se convierte en sí mismo. Es decir, mientras que se esté en la vida cotidiana, las tareas rutinarias seguirán las normas y convenciones que nos fija el

²¹ Ante esta omisión, el filósofo de Königsberg adoptó dogmáticamente la posición de Descartes, quien a su vez terminó por establecer una dependencia con la escolástica medieval. Lo que le interesó más a Heidegger fue advertir el alcance de la “influencia de la ontología medieval en la determinación o no determinación ontológica de la *res cogitans* para la nueva Edad”; pues con ello mostraba “el sentido y los límites de la ontología antigua, orientándose por la pregunta que interroga por el ser”. *Ibid.*

²² Aquí la “verdad” es traducida en el sentido de “descubrimiento” (*Entdecktheit*), desocultamiento (*Unverborgenheit*), es decir, sacar algo de su ocultamiento, descubrir, develar. Respecto a la noción del “estado abierto” (*Erschlossenheit*), vinculada con la noción de verdad como des-velamiento, véase Martin Heidegger, *op.cit.*, pp. 233 y ss.

mundo social en que vivimos; todos los días se encuentra uno atrapado en situaciones normales usando medios para alcanzar determinados objetivos y metas.²³ Hacemos las cosas como cualquier otro. Desde la perspectiva del filósofo alemán, nadie es sí mismo en la cotidianidad, pues en tanto el “ser-ahí” se preocupa de sí mismo, es *preocupación* (*Sorge*), nos distraemos por las cosas de “nuestra preocupación” en el mundo cotidiano (el *mundo circundante*).²⁴ En éste no se establece la más auténtica y original relación con la muerte; más bien, se busca **ocultar** y desatender que la muerte es en cada caso mi muerte. La mediocridad de “lo uno” (*das Man*) se impone colectivamente, ocultando y dificultando las posibilidades de la autenticidad.²⁵ Por lo que para alcanzar la posibilidad más extrema del “yo soy”, el ser-ahí debe ser retirado de la cotidianidad; la muerte así constituye un corte final y abrupto separado de la vida; constituye, la posibilidad más extrema de ser.

En conclusión, y siguiendo la exposición de la temporalidad de Heidegger, así como el análisis que realiza Paul Ricoeur sobre *Ser y Tiempo*, el problema radica en la relación que la circunspección (**preocupación**) mantiene con la visibilidad (**presente**); se confunde la preocupación (circunspección) y el tiempo medido por los relojes; y se oscurece el tiempo físico y el Cuidado (experiencia temporal). Para el filósofo francés, siguiendo la idea de Heidegger, la circunspección se caracteriza por una forma no auténtica del Cuidado, por una especie de fascinación de la mirada por las cosas de nuestra preocupación.²⁶ De modo que el *hacer-presente* (presencia) se hace mirada seducida; es decir, el tiempo

²³ En su forma auténtica de *estar* en-el-mundo, el ser humano actúa sobre el mundo de los útiles (mundo de los instrumentos), lo transforma mediante la ciencia y la técnica (mundo instrumental). El mundo es el mundo de los instrumentos, de los útiles: “El *útil* es todo caso a la mano”. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 85

²⁴ De modo que la captación del “ser-ahí” se vuelve problemática, no puede ser objeto de demostración, y sólo es accesible en sí mismo, únicamente en una investigación que lo interprete a partir de su ser.

²⁵ En tanto que para acceder e interpretar el *ente*, el “ser ahí”, se debe mostrar éste “tal como es ‘inmediata y regularmente’, en su ‘cotidianidad’ ‘de término medio’”, dado que es aquí donde se manifiestan “estructuras esenciales, que se corroboren determinantes del ser en toda forma de ser del ‘ser ahí’ fáctico”. Ibid. 26.

²⁶ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, *op. cit.*, p. 974.

medido (tiempo físico o del mundo) disfraza la presencia (el “hacer presente que espera y recuerda”, o tiempo de la conciencia). Y se hace difícil descubrir el vínculo entre el Cuidado y el tiempo científico,²⁷ que en tanto tiempo ordinario se define por las cosas medidas, presentes y utilizables.

II. La importancia del cuerpo en el restablecimiento del vínculo entre la temporalidad y el ser para la muerte (integridad de la temporalidad).

Es en este marco en el que se sitúa el análisis que hace Paul Ricoeur sobre la obra *Ser y Tiempo*, tanto en su trilogía de *Tiempo y narración*, sobre todo el tomo III, como en *La memoria, la historia, el olvido*. Concretamente, el problema surge con la pregunta, ¿es posible concebir lo *real* como una síntesis a partir del presente? Según Heidegger, sólo mediante la temporalidad es comprensible existencialmente articular la totalidad estructural del ser del “ser ahí”; es decir, lo que permite unificar y articular el tiempo, es la capacidad de integración del “ser ahí”, su potencialidad de ser un todo. Como lo mencioné, el ser ahí está *auténticamente* en sí mismo cuando se muestra en su última posibilidad. Heidegger fusiona esta problemática de la totalidad (“el poder ser total del *Dasein*”) con la de la mortalidad, mediante una dialéctica que pone el acento en el futuro; pues la “futuraidad” está cortada estructuralmente por el horizonte finito de la muerte; ésta, como “fin de mi ser-ahí”, otorga la posibilidad más extrema de mi ser, *mi última posibilidad* (la autenticidad del ser-ahí). Para el filósofo francés, este es el meollo del asunto, que

²⁷ Cabe recordar que Heidegger designa como tiempo ordinario “el tiempo universal de la astronomía, de las ciencias físicas, de la biología y el de las ciencias humanas”.

Heidegger aborda el problema del tiempo a través de la cuestión del ser-un-todo, y este nexos entre el ser-un-todo y el ser-para-la-muerte”.²⁸ ¿Qué propone Ricoeur para resolverlo?

Primero, es necesario mencionar que el meollo del asunto aquí es distinguir lo que he venido tratando hasta ahora como la preocupación que pone el acento en el presente, y el tiempo medido por los relojes; diferenciar entre el Cuidado (la preocupación a las cosas del mundo) y el tiempo ordinario definido por las cosas presentes y utilizables que se miden. Es decir, ¿cómo diferenciar tiempo y movimiento (proceso)? ¿Cómo se libera el tiempo del movimiento? ¿Cómo hacer coincidir un “presente” que *fluye* con el “ahora” “vivo” o “real”? Según observo, en la medida que el filósofo francés se propone esclarecer, o si se prefiere distinguir, lo que está oculto en el presente, su lectura de *Ser y Tiempo* constituye una defensa por el carácter incompleto y provisional del ser ahí.²⁹ Así, enfatiza el tema de la destrucción de la metafísica y atiende la crítica de Heidegger contra la primacía del presente, es decir, contra la “primacía dada por la metafísica a la visión y a la presencia”.³⁰

De esta forma, Paul Ricoeur se propone acceder a la cuestión del sentido del ser por la vía de una analítica existencial.³¹ Su propósito es “reincorporar” (“descubrir”) el *sentido* del ser que se oculta tras el abismo existente entre la temporalidad y ser-para-la-muerte. Puesto que en *Ser y tiempo*, el ser resulta apresable cuando se mira el tiempo, y se hace necesaria una *exégesis del sentido del ser* del “ser ahí” para “develar”, “poner de manifiesto” que tal *sentido* se muestra en la temporalidad. Me parece que este empeño del filósofo francés por “descubrir” el *sentido* del ser implica el retorno a lo corporal, es decir,

²⁸ *Ibid.*, p. 725.

²⁹ En este sentido, “el análisis del ‘ser ahí’ no es sólo incompleto”, sino “también *provisional*”. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 27.

³⁰ Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III, op.cit.*, p. 719.

³¹ Ricoeur argumenta a favor del “detalle, metódico, extraordinariamente articulado, de la propia analítica del ser ahí”, que establece los criterios según los cuales exige ser afrontada. *Ibid.*

al *presente*, pero sustrayéndolo “al prestigio de la *presencia*”,³² de modo que sea posible construir la experiencia temporal humana.

Segundo, la crítica del Paul Ricoeur al filósofo alemán toma como punto de partida “El Ser de *Dasein* como cuidado” (párrafo 41 de *Ser y Tiempo*). Donde el *Cuidado*, categoría maestra de la Analítica del *Dasein*, está dotado de “sentido”.³³ Pero su crítica señala la ausencia “de la relación con el cuerpo propio” en el análisis que hace Heidegger del cuidado.³⁴ Y desde mi perspectiva, (en *Tiempo y narración III*) es lo que pone de relieve la importancia del *cuerpo* en la constitución de la temporalidad humana, en tanto que el *presente* constituye el *lugar* del que procede la significancia (producción de sentido) y el historiador refigura el tiempo (tiempo narrado) mediante la narración. Según advierto (en *La memoria, la historia, el olvido*), el *cuerpo* le permite al filósofo francés establecer una dialéctica entre epistemología y ontología, al mismo tiempo que plantea el tema de la relación entre la memoria y la historia y el diálogo entre el historiador y el filósofo.

Por esta razón se puede rastrear tanto en *Tiempo y narración III*, como en *La memoria, la historia, el olvido*,³⁵ el mismo análisis que hace el filósofo francés a la obra *Ser y tiempo*. Todo parece como si buscara resolver el problema del tiempo incorporando a la misma muerte.³⁶ Pues mediante la muerte el *sentido del ser* se inscribe aquí como apropiación de la muerte propia. De modo que si uno se pregunta, ¿cómo se logra la

³² *Ibid.*, p. 973 y ss.

³³ Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, *op. cit.*, p- 459.

³⁴ *Ibid.*, pp. 448, 462.

³⁵ En este libro mantendrá prácticamente el mismo argumento de *Tiempo y narración III*. Véase, Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, *op.cit.*, p. 450. Respecto a la “oscura distinción entre lo existencial y lo existencial”, véase Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op. cit.*, p. 725 y ss. Y también, “Historia y tiempo”, *op.cit.*, p. 448.

³⁶ En *Ser y Tiempo*, el filósofo alemán buscó desarrollar un concepto fenomenológico de la muerte para que el *Dasein* pudiera experimentarse como una totalidad. De ahí la crítica de Paul Ricoeur a Heidegger por pretender abordar el problema del tiempo a través de la cuestión de ser-un-todo, y el nexo entre el “ser-un-todo y el ser-para-la-muerte”.

trascendencia y la inmortalidad? La respuesta se hallaría en lo que, a criterio del filósofo francés, constituye el desconocimiento de Heidegger del vínculo entre temporalidad y ser-para-la-muerte. El vínculo es necesario para la constitución de la temporalidad humana (integridad de la temporalidad).³⁷ En la medida que la trascendencia es inseparable del movimiento corporal, el *propio cuerpo* desafía la dicotomía entre lo físico y lo psíquico haciendo posible la integridad de la temporalidad (el *sentido del ser*). De ahí que este retorno al presente hace del *presente* un tiempo auténtico que trasciende. Como lo afirma Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido*, el vínculo es necesario para sustituir el “corto circuito que Heidegger efectúa entre el poder ser y la mortalidad”.

En conclusión, puede decirse que el *propio cuerpo* y la apropiación de la muerte en tanto “comprensión de sí como muerte propia”,³⁸ constituyen la base sobre la que el filósofo francés edifica una solución al problema de la temporalidad humana del siguiente modo: a) a partir de la dialéctica entre epistemología y ontología resuelve la problemática de la temporalidad proponiendo un tercer tiempo (“tiempo narrado”); b) toma en cuenta lo que dice el historiador para establecer un diálogo entre el filósofo y el historiador, de modo que la dialéctica entre epistemología y ontología se construye ahora sobre la complementariedad entre el enfoque histórico y el trabajo ontológico del filósofo;³⁹ c)

³⁷ La importancia del cuerpo y su relación con el Cuidado y la temporalidad, están presentes en *Tiempo y Narración III*, como una propuesta que demanda “vincular la estructura auténtica del tiempo a la del Cuidado”. Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III, op.cit.*, p 723. Mientras que en *La memoria, la historia y el olvido*, se plantea del siguiente modo: “La categoría de la carne implica cierta superación del abismo lógico abierto por la hermenéutica del *Dasein* entre los existenciales que gravitan en torno al núcleo del cuidado y las categorías en las que se articulan los modos de ser de las cosas totalmente dadas y manejables”. Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, en *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 449.

³⁸ La muerte se inscribe en esta relación con la carne por “el saber objetivo y objetivador de la muerte” que se interioriza en “la carne de este viviente, de este ser de deseo que somos”. *Ibid.*, p. 462.

³⁹ La diferencia en la forma en que se plantea lo epistemológico y lo ontológico, desde *Tiempo y Narración a La memoria, la historia y el olvido*, se aprecia de manera clara al comparar cada una de las obras. Y a lo largo de este capítulo he tratado de hacerlas explícitas haciendo referencia a una u otra. No obstante, si se quiere seguir dicha complementariedad, entre el enfoque histórico (de los *Annales*) y el trabajo ontológico del

incorpora con ello el tema de la relación entre la memoria y la historia, estableciendo así la necesidad de acoplar una fenomenología de la memoria y una epistemología de la historia.

En las siguientes páginas buscaré desarrollar estos encisos a partir de los siguientes puntos: (1) “tiempo narrado”, que supone la dialéctica entre epistemología y ontología; (2) el “obrar en común” como un “punto bisagra” donde se acoplan una fenomenología de la memoria y una epistemología de la historia, y que supone el diálogo entre el filósofo y el historiador. Es decir, la complementariedad, según Ricoeur, entre el enfoque histórico y el trabajo ontológico del filósofo. Sobre estos puntos comenzaré construir mi crítica a partir del capítulo II.

1. *El tiempo narrado.*

Para resolver el corto circuito que Heidegger efectúa entre “el poder ser y la mortalidad”,⁴⁰ Paul Ricoeur va a proponer el *estiramiento* del ser ahí. Que dicho de manera sencilla consiste en desarrollar la capacidad de englobar el origen y el fin del ser humano.⁴¹ Esto significa que el ser ahí debe estirarse y envolver “su propio comienzo y su propio fin” dando **sentido** a la vida “como entre dos”.⁴² El “entre dos” constituye el “alargamiento mismo del ser ahí”.⁴³ De modo que para “ser un total”, el ser ahí debe estirarse y abarcar con ello la totalidad entre el nacimiento y la muerte a partir del presente. Este *alargamiento* entre el nacimiento y la muerte, según el filósofo francés, constituye la condición

filósofo, véase Christian Delacroix, “Lo que Ricoeur hace con los *Annales*: metodología y epistemología en la identidad de los *Annales*”, en Delacroix, F. Dosse, P. García (coordinadores) *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008., p. 162 y ss.

⁴⁰ El desconocimiento que tiene Heidegger del vínculo entre la temporalidad y ser-para-la-muerte.

⁴¹ Para Ricoeur el “carácter global de la realidad humana” Un tema que, por cierto, el filósofo francés aborda en *Finitud y Culpabilidad*. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Traducción Cecilio Sánchez Gil), Argentina, Taurus (primera edición), 1991, p. 36 y ss.

⁴² Según Ricoeur: “El ser ahí no llena un intervalo de tiempo, sino que constituye, estirándose, su verdadero ser”. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op. cit.*, pp. 736-737.

⁴³ *Ibid.*, p. 736.

ineluctable para que la temporalidad sea considerada de manera integral. Así, la historicidad adquiere su **fundamento ontológico**.

Con el “alargamiento” entre el nacimiento y la muerte, Ricoeur ha preparado el camino para lo que llamará la *refiguración del tiempo* a través de la narración (tiempo narrado). Y construirá su **argumento epistemológico** a partir de un criterio narrativo.⁴⁴ Es decir, va a incorporar lo ontológico a lo narrativo en el *como* de la analogía,⁴⁵ y en el estiramiento del ser-ahí a través de la noción de huella. La cual “recorre” y “atraviesa” la *distancia temporal* que separa el presente de un pasado desaparecido y, no obstante, preservado en ella como vestigio.⁴⁶ Así, para reconstruir el pasado de los muertos, la realidad que ya no es, Ricoeur va a problematizar el concepto de “realidad” aplicado al pasado, y va a sustituir la idea de la persistencia del pasado en el presente por la del *ser-marcado-por-el-pasado* mediante la incorporación de la distancia temporal en el análisis de la representancia.⁴⁷

⁴⁴ Regulado al mismo tiempo “sobre el de praxis, por cuanto todo relato es, en definitiva, *mimesis* de acción”. Véase al respecto, Paul Ricoeur, “Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico”, Madrid, España, Siglo XXI, 1995.

⁴⁵ Se trata de atribuir a “la metáfora una función ontológica que no contradiga el carácter vivo de la metáfora en el plano lingüístico”. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op. cit.*, p. 861. La metáfora adquiere un alcance referencial en tanto vehículo de una presión ontológica a partir de la “correspondencia entre el *ser como* y el *ver como*”.

⁴⁶ La huella combina una “relación de significancia, que se puede discernir mejor en la idea de vestigio de un paso, y una relación de causalidad, incluida en la ‘coseidad’ de la marca. La *huella* es un *efecto-signo*”. *Ibid.*, p. 808. El enigma de la distancia temporal o la problemática de la distancia temporal, mediante la huella en el plano físico conjugan una relación causal, y en el semiológico, una relación de significancia (*efecto-signo*). La huella así significa sin mostrar, y en tanto que “vale por el” pasado “encuentra en el ‘ver como’ una salida parcial”. *Ibid.*, p. 861. En la medida en que la función asignada a la tropología en la articulación íntima de la representancia se encuentra en el *como*, la “distancia temporal” se añade a la problemática de la reinscripción del tiempo fenomenológico en el tiempo cósmico; de modo que “la distancia temporal es aquello que la huella despliega, recorre, atraviesa.

⁴⁷ La *representancia* o *lugartenencia* designa las “relaciones entre las construcciones de la historia” y un “pasado del tiempo abolido y preservado en sus huellas”. *Ibid.*, p. 779. Con esta noción, Ricoeur pretendió reconstruir el pasado de los muertos; una reconstrucción que responde a la búsqueda de una cara-a-cara reforzada a su vez por el sentimiento de *deuda*. La relación de representancia explica la travesía del tiempo mediante la huella; explica la estructura dialéctica de la travesía que convierte la extensión espacial en mediación”. *Ibid.*, p. 862. De modo que se hace necesaria una justificación ontológica para que el pasado que un día fue “real” no esté vacío. Esta justificación implícita hace que el historiador, en su reconstrucción del pasado pretenda narrar las “cosas” tal y *como* “ocurrieron efectivamente”.

Dicho en otras palabras, el historiador empleará la huella para reconstruir el pasado acabado; y así incorporar lo ontológico por el sentimiento de deuda que tiene con el pasado de los muertos. Pero conservando al mismo tiempo la cuestión epistemológica del documento en tanto garante de *prueba* en la explicación del mismo (pasado). La incorporación de lo ontológico se encuentra implícita en la pretensión de las construcciones del historiador de ser reconstrucciones más o menos aproximadas a lo que un día fue “real”; se trata de la historia como conocimiento por huellas que, en tanto son conservadas y no abandonadas (documento datado y *conservado*), hacen posible la recuperación del “pasado acabado” para establecer así la continuidad entre el pasado y el presente.⁴⁸

El corolario que se desprende de esta dialéctica entre epistemología y ontología, separación y unión de lo ontológico y lo epistemológico, encaminada a resolver el problema de la temporalidad humana mediante un “tiempo narrado”, es el énfasis reiterado del *propio cuerpo*. Quien lo representa es el historiador que construye la historia (tiempo narrado) y le da a las cosas un curso nuevo a partir de una **iniciativa** que anuncia una sucesión y abre así una duración.⁴⁹ De esta forma, con el concepto de iniciativa, encarnado en el historiador, se le restituye al “hacer-presente” su autenticidad que, como se recordará, estaba disfrazado por la génesis del “ahora” puntual (tiempo físico o del mundo), es decir, oculto, eclipsado por el instrumento de medida. En esta restitución de la autenticidad se

⁴⁸ Así que la temporalización del pasado impone la necesidad de que en toda representación del mismo a través de un modelo de “estructura narrativa”, se considere “el tipo de condicionamiento que el acontecimiento pasado ejerce sobre el discurso histórico a través de los documentos conocidos. Para Paul Ricoeur, la función narrativa se define por “su ambición por refigurar la condición histórica y elevarla así al rango de conciencia histórica”. *Ibid.*, p. 781.

⁴⁹ El presente deja de ser una categoría del ver y se convierte en una categoría del obrar y el padecer. Según Ricoeur, el verbo que mejor lo expresa es comenzar, que es “dar a las cosas un curso nuevo a partir de una iniciativa”. Para el filósofo francés, el concepto de iniciativa se ofrece dentro de la “más radical de las posiciones” con la que Merleau Ponty caracterizó la “inserción del sujeto agente en el mundo”; es decir, la “experiencia del puedo”, que presenta la “notable ventaja de designar el cuerpo propio como el mediador más originario entre el curso de lo vivido y el orden del mundo”. *Ibid.*, p. 974.

halla la solución al problema de la inmortalidad y la trascendencia, en tanto que se opta por la idea de un “a-pesar-de-la-muerte” a través de la “categoría del carne”⁵⁰ y alrededor del tema de la muerte. Es decir, lo que se tiene aquí es la referencia al cuerpo, como inseparable de la actividad creadora, y la referencia al movimiento corporal, ligado estrechamente a la trascendencia.

2. *El obrar en común como referente del conocimiento histórico.*

Todo parece desembocar en el *presente*; un presente que se convierte en el “tiempo de la iniciativa” y se ve reavivado por ésta. Un presente donde el obrar y el padecer pesan más que el “ver”.⁵¹ Este “obrar” permite establecer una relación entre el presente, la “categoría de la carne” (individuo biológico), y su importancia para la reunión de las diversas perspectivas temporales en una “especie de unidad plural”. La “reincorporación” de esta “carne” en el presente, mediante la “experiencia del puedo”, presenta la ventaja de designar el cuerpo propio como el mediador más originario entre el curso de lo vivido y el orden del mundo. De ahí que Paul Ricoeur haya elaborado una “filosofía del acto” para privilegiar el “poder del ser” y un “deseo constante por vivir”, un “esfuerzo por perseverar en el ser” que remite a una (“noción de vida”) “temática vitalista”.⁵²

Desde esta perspectiva, se entiende la vinculación que el filósofo francés hace entre la estructura auténtica del tiempo y la del Cuidado a partir de la capacidad creadora de la fenomenología hermenéutica de *Ser y Tiempo*; concretamente, a partir de la idea de que el

⁵⁰ Es la filosofía de Merleau Ponty (“Filosofía de la carne”, según Ricoeur) la que guía el análisis que hace E. Levinas (1964) en un texto publicado originalmente en 1964 en *Revue de métaphysique et de morale*, recogido posteriormente (1972) en *Humanisme de l'autre homme*. Véase, Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI (sexta reimpresión), 2009. p. 27.

⁵¹ Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op.cit.*, p. 974.

⁵² Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, (décima edición), Buenos Aires Argentina, Siglo XXI, 2002., p. 43.

ser como acto y como potencia (“poder-ser-total, posible ser-total”) es la que mejor sintoniza con la antropología filosófica del hombre capaz.⁵³ Pues su punto de partida es el “obrar en común en el mundo social” en tanto referente del conocimiento histórico.⁵⁴ Digamos que el recurso a la “categoría del carne” implica un “retorno a lo social”. Es decir, sugiere la necesidad de establecer el lazo (y el “retorno” a lo social) entre la “temática del oficio” y “el anclaje en un lugar social”⁵⁵ que haría posible la historia de la historia, que es en lo que consiste el aporte de *La memoria, la historia, el olvido*.⁵⁶

De este modo, la “carne” (individuo biológico) le permite al filósofo francés reunir (o establecer el vínculo entre) la memoria de la gente ordinaria y la historia de los historiadores con el enfoque del filósofo; que conduce al tema de la relación entre la memoria y la historia, el diálogo entre el filósofo y el historiador y la dialéctica entre epistemología y ontología. Mientras que la memoria trata de “fidelidad”, la historia es de carácter “veritativo”. Según Ricoeur, esta distinción no supone un corte entre estas dos dimensiones dado que están con frecuencia en conflicto; hay que articularlas a través de una fenomenología de la memoria y una epistemología de la historia que permita desembocar en una ontología de nuestra condición en cuanto a seres históricos”.⁵⁷

⁵³ Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, *op. cit.*, p. 449.

⁵⁴ Toma como célula base de este análisis “El Ser de *Dasein* como cuidado”, y decide no traducir el termino *Dasein* para abordar el problema a partir del “obrar en común en el mundo social”. *Ibid.*, p. 458.

⁵⁵ La idea remite al “anclaje en un lugar social” para delinear un rumbo posible de historización de la propia historia. Véase al respecto, el capítulo III sobre la “La Condición histórica”, en *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 373.

⁵⁶ El recorrido que va de *Tiempo y narración* a *La memoria, la historia y el olvido* se puede leer como una invitación para el historiador de la historia a “retomar algunos legajos” de la “historia del *habitus* metodológico del historiador”. Christian Delacroix, *op. cit.*, p. 168.

⁵⁷ François Dosse, “La capacidad a prueba de las ciencias humanas”, en Delacroix, F. Dosse, P. García (coordinadores) *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Nueva visión, Buenos Aires, 2008, pp., 22.

Queda claro así el interés de Paul Ricoeur en la estructura del **Cuidado**⁵⁸ y, por ende, que en su filosofía el **obrar** ocupa una posición fundadora que privilegia el vínculo entre “narración, tiempo y acción”.⁵⁹ La reincorporación del “sujeto agente” (cuerpo propio) en el mundo, históricamente situado, viene a ser una especie de bisagra entre la memoria y la historia; un diálogo entre el filósofo y el historiador en el plano mismo instituido por Heidegger, el del “ser-para-la-muerte”.⁶⁰ El “cuerpo propio” reviste la forma del “deseo de permanecer vivo hasta... y no para la muerte”.⁶¹ Así, del “ser-para-la-muerte” se pasa a “un ser-contra-la-muerte”, enfatizando que detrás de la angustia del “siempre inminente morir” se esconde la alegría del “impulso del vivir”. El cuerpo propio adopta la figura del historiador que *hace* la historia (tiempo narrado) y es un hombre “capaz de acción”. Por lo tanto, parece que el meollo del asunto para Ricoeur, radica en la capacidad creadora de la fenomenología hermenéutica de *El ser y el tiempo*, tomando como piedra

⁵⁸ Que dada su apertura impone la problemática de la totalidad y confiere la modalidad de potencialidad (“el poder ser total del *Dasein*”) de ser un todo. Para Ricoeur, la apertura implica no un sistema cerrado sino integralidad (*integridad de la temporalidad*); la apertura deja siempre sitio al hecho de “lo que falta”. De ahí que la muerte deviene la “posibilidad más apropiada del *Dasein*”. Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, *op. cit.*, p. 460.

⁵⁹ El filósofo francés va preferir la “vía larga” del análisis del lenguaje de modo que toda comprensión de sí sea mediatizada por el análisis de los signos, los símbolos y los textos en general. Con lo que la “comprensión ontológica queda pendiente de la interpretación hermenéutica”. Manuel Maceiras, “Presentación”, en “Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico”, Madrid, España, Siglo XXI, 1995., p. 12. El recurso a la hermenéutica para expresar las presuposiciones existenciales revela los límites de la forma narrativa para refigurar el tiempo. Pues la narratividad pone en evidencia la imposibilidad de pensar el tiempo y a su vez constituye el medio más adecuado para expresar esta experiencia temporal. *Ibid.*, p. 28.

⁶⁰ Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, *op. cit.*, p. 467.

⁶¹ Así se sustituye el corto circuito que Heidegger efectúa entre el poder ser y la mortalidad. La mortalidad constituye la otra mitad del binomio de la reproducción sexual en tanto que ésta constituye una mitad. Ricoeur evoca el tema de la “natalidad” como base de las categorías de la *vita activa*: trabajo, labor, acción. Para así mostrar la importancia de la carne como un “saber objetivo y objetivador de la muerte” “interiorizado”, “apropiado” e “impreso en la carne de este viviente, de este ser de deseo que somos”. *Ibid.*, p. 461. Sólo así la carne ahuyenta y derrota la separación de los modos de ser; sólo así se supera el “momento de distanciamiento por el momento de apropiación” de la muerte, que es “capaz de inscribirse en la comprensión de sí como muerte propia, como condición mortal”. La biología enseña un “tener que” general, genérico: porque somos esa clase de vivientes, tenemos que morir, debemos “morir”. *Ibid.*, p. 462. Esta insistencia de Ricoeur por señalar la ausencia de la “carne” en el discurso heideggeriano del Cuidado se aprecia nuevamente aquí, en la *natalidad* como “condición de ser y no sólo como acontecimiento del nacimiento”. *Ibid.*, p. 484.

angular la manera en que la historia de los historiadores y la memoria de la gente ordinaria se fundan existencialmente en el **Cuidado** (y en la temporalidad del Cuidado).⁶²

Ahora bien, el diálogo entre el filósofo y el historiador se plantea a partir de que el primero critica el tratamiento del pasado, pues el *Dasein* nunca puede ser pasado (“nunca puede estar-a-la-mano”), “sino que si es, existe”. Mientras el historiador, como “ser deudor” (“ser-en-deuda”) que tiene una *deuda* respecto a los hombres del pasado, respecto a los muertos, recupera este pasado a través de las huellas. El diálogo así lleva al restablecimiento de la dialéctica de presencia y ausencia a partir de que se pretende recuperar (el ausente a la historia) el “presente viviente” por medio de la muerte.⁶³ Es decir, la muerte se incorpora a la representación en cuanto operación historiográfica; que a su vez requiere del testimonio existencial “como correlato en el pasado de la atestación”.⁶⁴ Pues su fuerza ontológica (de la atestación) radica en la representación del pasado mediante una estructura narrativa. La atestación manifiesta su fuerza en el presente respecto al “yo puedo”, al hombre capaz de acción, de palabra, de relato, de imputación.

⁶² *Ibid.*, p. 459.

⁶³ El historiador en tanto “ser deudor” permite superar en fuerza ontológica al “ya no-ser del pasado transcurrido”, y se establece una dialéctica entre el “haber sido” y el “transcurrido” facilitando así el trabajo del historiador y el acoplamiento entre “ser-en-deuda – categoría ontológica- y representancia –categoría epistemológica- en la medida en que la representancia eleva al plano de la epistemología de la operación historiográfica el enigma de la representación presente del pasado ausente”. *Ibid.*, p. 470

⁶⁴ Para el filósofo francés no se ha subrayado suficientemente en la fenomenología hermenéutica de *Ser y Tiempo* que la autenticidad puede hallarse en el testimonio de lo existencial. En este sentido, afirma que: “no se puede desatender el trabajo del lenguaje que confiere a el *Ser y tiempo* una grandeza que no será eclipsada por ninguna obra posterior”. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op.cit.*, p. 722. Pues la única manera posible de que el “ser ahí” pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo es a través del lenguaje; sólo así se logra la síntesis. Para Heidegger, la *exégesis existencial* “lleva a ver que un ‘poder ser’ propio del ‘ser ahí’ reside en el ‘querer tener conciencia moral’”, de modo que lo “propio del ‘ser ahí’” se obtiene mediante el testimonio existencial (atestiguar un poder ser propio), que viene a formar parte del análisis del tiempo como totalización de la existencia. Por esta razón, Heidegger plantea la necesidad de asegurar la *originariedad* del análisis mediante un “poder ser” propio que permita la integridad estructural del tiempo. Véase Martín Heidegger, *op. cit.*, p. 256. Esta idea será un punto de partida para el filósofo francés, tanto en *Tiempo y Narración III* como en *La memoria, la historia, el olvido*, para poner la atestación en posesión del historiador. Puesto que el problema del tiempo saldado mediante la muerte, muestra que los conceptos derivados de ésta no sólo van a evidenciar, en esa búsqueda constante de lo auténtico, la necesidad de “atestiguar un poder ser propio”, que viene a ser “obra de la conciencia moral”; sino también enfatiza el acento colocado en el futuro, pues sólo el “futuro es posible”. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 726-727.

De esta forma, el historiador *situado corporalmente en el presente*, aparece de múltiples maneras como el que hace hablar a los muertos;⁶⁵ construye una historia, tiempo narrado, en torno a un “presente que falta”.⁶⁶ El ausente al discurso historiográfico. La escritura historiadora crea relatos del pasado, y al hacerlo “exorciza a la muerte introduciéndola en el discurso”.⁶⁷ Pero también, le asigna un lugar a la sociedad, “dándose en el lenguaje un pasado”. Aquí la creación de relatos del pasado es el equivalente a los cementerios pues exorciza y reconoce la presencia de la muerte en medio de los vivos. La escritura crea la tumba para el muerto; crea muertos para que haya vivos gracias a la ecuación entre escritura y sepultura.⁶⁸ La sepultura como lugar material no sólo es una señal duradera del duelo, también es un “acto social”. Pues el *lugar* en el discurso tiene como confidente al lector a quien dirige la escritura de la historia. Para Ricoeur, esta conversión escrituraria va más lejos que la simple narratividad, pues realiza una función performativa al asignar al lector un *lugar* que hay que llenar: un “tener-que-hacer”.

Consideraciones finales.

En conclusión, puede decirse que para Ricoeur el “obrar social” es fundamental como referente del conocimiento histórico. Desde luego, si la fuerza de atestación ontológica radica en el historiador que representa el pasado mediante una estructura narrativa; si para completar el diálogo entre el filósofo y el historiador Paul Ricoeur se centra en la muerte

⁶⁵ Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, *op. cit.*, p. 475.

⁶⁶ Michel de Certeau citado por Ricoeur. *Ibid.*, p. 472. Ricoeur aquí se vale de Michel de Certeau como “portavoz” de la transfiguración que hace el historiador “de la muerte en historia en sepultura”.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 474.

⁶⁸ Ricoeur establece una relación entre la operación historiográfica con “el rito social”, y éste con la “sepultura”. La sepultura agota su efecto en “el acto que hace presente en el lenguaje el acto social de existir hoy y le proporciona una marca cultural”. *Ibid.*, p. 473.

del otro; y si de la muerte de los allegados⁶⁹ se pasa a la muerte de “todos esos otros” para plantear con ello el tema de la **pluralidad**, tras la enseñanza de que toda muerte es una especie de asesinato; entonces, se comprende que en esta muerte violenta la fuerza de atestación ontológica se expresa en la -totalidad de la- comunidad de esos otros.⁷⁰ De modo que la “alternativa del poder morir” permite introducir el tema de la pluralidad para volver a explorar la posibilidad de encontrar una “especie de unidad plural” que haga posible reunir bajo la idea de una recepción del pasado, llevada hasta la de un *ser-marcado* por el pasado, las “perspectivas rotas”, puesto que “ser marcado” es también una “categoría del hacer”.⁷¹

Según observo, este es precisamente el problema. La necesidad de reunir las perspectivas rotas en una especie de unidad plural a través de una acción histórica y un pasado recibido y no hecho (*ser-marcado* por el pasado). Para Ricoeur, el “hombre y su obrar” han dejado de ser el referente del conocimiento histórico, y por ende, ya no regulan las escalas temporales consideradas y recorridas por los historiadores. Así, lo que propone es temporalizar un presente (tiempo narrado) que ha sido “fracturado” y que para Heidegger, lo mismo que para él, se ha vuelto sospechoso. La *derivación por procedencia* que construye remite a un lugar del que procede “hacer la historia” y que posibilita el *sentido* de la investigación histórica (*producción de sentido*) justificando con ello la prioridad ontológica de la historicidad. Esta derivación desplaza a la “derivación por nivelación” del concepto ordinario del tiempo (Heidegger), donde no se distingue el tiempo físico (medido) y el **Cuidado** (experiencia temporal).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 464. La enseñanza se ve reforzada a través de la idea del filósofo E. Levinas sobre la muerte violenta en tanto que “el acercamiento de la muerte sigue siendo una de las posibilidades de la relación con el otro”. En él, es claro que “no puede ser más que un ser-contra-la-muerte, y no un ser-para-la-muerte”.

⁷⁰ Los “suyos”, en tanto que “todo el mundo, antes de mí y después de mí, debe morir”: “se reunió con los suyos”. *Ibid.*, p. 464 y ss.

⁷¹ Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op. cit.*, p. 939.

Capítulo dos. Exposición y crítica de la identidad narrativa.

I. La identidad narrativa.

Mi crítica a esta propuesta de la constitución de la temporalidad humana la construiré a partir de este *lugar* cuya “fractura” es temporalizada a través de un tiempo narrado; es decir, del *lugar histórico* que ocupa el historiador. Este lugar es un tiempo de crisis derivado de la tensión y posibilidad de acrecentar la diferencia entre experiencia y espera. La tesis,¹ *grosso modo*, sugiere que si “debemos concebir la realidad en la que estamos instalados como un mundo sometido a una específica temporalización”, los rasgos más sobresalientes de ésta se traducirían en dos: la “cronificación de la realidad” y la “futurización del tiempo y de la realidad misma”.² La específica temporalización de este “mundo” se refiere, por lo tanto, a la paradoja de la “novedad” del *Neuzeit*,³ según la cual ésta es *percibida* únicamente gracias al acrecimiento de la diferencia entre espacio de experiencia y espera. El “tiempo de crisis” o “crisis del tiempo” es el tiempo del capitalismo o el “presente del capitalismo” que surge con, y en el *Neuzeit*, y que se expande en la medida que acrecienta más la diferencia entre estos dos horizontes.

¹ Presentada como la “última y definitiva” de siete tesis más sobre la “estructura temporal de las sociedades contemporáneas” en un artículo en el que se esbozan tres supuestos sobre el tiempo que, a decir del autor, contiene lo más importante de lo que en otros trabajos ha desarrollado en torno al “problema sociológico del tiempo”. Desde este punto de vista, “destaca la carencia de un concepto de tiempo que sea suficientemente rico y preciso como para resultar operativo en el campo de estudios de la ciencia social”. Así, para hacer más inteligible sus “Ocho tesis sobre la estructura temporal de las sociedades contemporáneas” menciona tres presupuestos sobre el tiempo, a saber, su “dualidad constitutiva”, su “pluralidad” y que, desde la “perspectiva de la ciencia social”, esa “pluralidad” es “tanto histórico-evolutiva como actual”. Véase al respecto, Ramón Ramos, *Ocho tesis sobre la estructura temporal de las sociedades contemporáneas*, *op. cit.*, pp. 77-78.

² *Ibid.* p. 87.

³ La creencia en tiempos nuevos descansa en esperas que se alejan de todas las experiencias anteriores, por lo tanto, la tensión entre experiencia y espera es observada en el momento en que su punto de ruptura está a la vista. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op. cit.*, p. 951. Para Ricoeur, la “época moderna” contiene la “idea de progreso”, o los *topoi* de la filosofía del Iluminismo, que instituyeron una ruptura sin parangón en la experiencia. Los tres *topoi* de la modernidad son el “tiempo nuevo”, la “aceleración del progreso” y la “disponibilidad de la historia”. La creencia en tiempos nuevos descansa en esperas que se alejan de todas las experiencias anteriores; y se produce así una ruptura en la experiencia estableciendo la diferencia entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia. Al largo de este capítulo haré referencia a este tema.

De esta crisis surge una *nueva experiencia de la historia* marcada por una nueva relación entre espacio de experiencia y horizonte de espera.⁴ Y desde mi perspectiva, es el punto de partida del filósofo francés para construir su propuesta de “hacer la historia” por medio de un tercer tiempo que articula el pasado, el presente y el futuro. Para Ricoeur, la crisis hace del lugar un “lugar histórico”, y del pasado un “pasado acabado”, “abstracto”, caduco y “cerrado”, cuya relación con el presente se ha pervertido. Es un pasado “suspendido” y “olvidado” hasta que es necesario recuperarlo por medio de una huella.⁵ Gracias a esta recuperación, o *estiramiento* como enseguida lo explicaré, se construye la “identidad narrativa”.⁶ Aunque para ello es necesario el impacto de la *Época moderna* (*Neuzeit*) sobre la *experiencia* del presente. Dado que dicho impacto genera una tensión entre el pasado y el presente y hace del lugar del historiador un punto en el que se entrecruzan y superponen los tiempos. La huella no sólo es la expresión más acabada de este *cruce* de tiempos (“perspectivas cruzadas”) que *conecta* la experiencia temporal (Cuidado) y el tiempo universal; también es un vestigio que se almacena y conserva como documento datado⁷ para recuperar la acción pasada.

En este marco, para entender cómo se produce la dialéctica entre el pasado y el presente es necesario aclarar que, según Ricoeur, el historiador se encuentra dentro una

⁴ *Ibid.* p. 942. En esta idea Ricoeur sigue a Koselleck, Véase Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción, Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.

⁵ Que por su “significancia” “constituye la fuente autoridad del documento”. *Ibid.*, p. 806.

⁶ Su fundamento es el estiramiento del tiempo, del ser ahí; el cual engloba el origen y el fin, y se expresa en la producción de sentido, el lugar del que procede la *significancia*, el “presente vivo”, calificado por la instancia del discurso que lo designa reflexivamente.

⁷ En la historiografía el conocimiento por huellas “depende ampliamente de textos que dan al pasado un estatuto documental”. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op. cit.*, p. 962. Para Ricoeur, y en el nivel epistemológico, cualquier huella dejada por el pasado se convierte en un documento para el historiador; establece una afinidad entre la *efectividad* del pasado histórico y la de los textos del pasado, planteando así una dialéctica entre el pasado y el presente”. *Ibid.*, p. 804. Dicho en otros términos, el pasado “nos interroga en la medida en que lo interrogamos” y “nos responde en la medida en que le respondemos”.

tradicción que lo hace heredero de un pasado.⁸ La apropiación de los textos del pasado (la huella convertida en documento) lo convierte en su heredero; toda vez que esta dialéctica se apoya en la teoría de la recepción de la lectura que responde y corresponde al ser-afectado-por-el-pasado en su dimensión lingüística y textual. Así, la recuperación del pasado depende la “apropiación” de los textos. Esta “apropiación” representa el estiramiento de la huella que, dada su *significancia*, atraviesa una distancia temporal que la convierte en una *transmisión generadora de sentido*.⁹ Es decir, la huella recorre la distancia temporal entre el presente y el pasado y contribuye así en la *refiguración* de la experiencia temporal a través de la narración. En tanto que el carácter ontológico de la historicidad es adquirido porque el tiempo se *estira* cuando es *narrado* por el historiador. El *acto* (de hacer la historia) hace coincidir el presente vivo con el instante cualquiera a partir del *relato* que hacemos y el *sentido* que se le da a esta historia. De esta forma, según Ricoeur, el historiador *hace* la historia narrándola; articula la narración y lo que “realmente sucedió”.

¿Hay algún problema en esta “identidad narrativa”? La identificación (entre el “decir” y el “hacer”) subjetiva que hace el historiador entre la serie de acontecimientos y narraciones, se construye a partir de la *fractura de la experiencia del presente*. La *fractura*, repito, derivada del impacto de la Época moderna (*Neuzeit*) y de su percepción, tan “vívida”, según Ricoeur, por parte del historiador, plantea, por un lado, una tensión en

⁸ La “herencia” puede interpretarse como la fusión de las “ideas de deuda y tradición”. *Ibid.*, p. 971. En este sentido, el historiador se encuentra “vinculado” a la tradición mediante un sentimiento de deuda con los muertos.

⁹ La *transmisión generadora de sentido* hace posible el intercambio entre la interpretación del pasado y el presente que interpreta. En este sentido, la extensión espacial termina siendo un “proceso de mediación, jalonado por la cadena de las interpretaciones de las herencias del pasado”. Por lo que para recuperar las “cosas dichas en el pasado”, o el pasado con “sentido”, se debe establecer el vínculo entre la *tradicionalidad*, que garantiza la continuidad de la recepción del pasado, y las *tradiciones*, que tienen una dimensión lingüística y textual y son *proposiciones de sentido* con *pretensión de verdad*. Para Paul Ricoeur la *tradicionalidad* designa esta dialéctica entre el distanciamiento y la “desdistanciación”; y garantiza la “continuidad de la recepción del pasado” a través del intercambio entre la interpretación de éste y el presente que interpreta. *Ibid.* p. 958 y ss.

esta “experiencia” entre la eficiencia del pasado que sufrimos, y la recepción del pasado que realizamos;¹⁰ y por el otro, un *futuro abierto*, y punto crítico (presente), desde el cual se dispone de un pasado histórico casi infinito que debe limitarse tan sólo por nuestros intereses actuales.¹¹ Por esta razón, para evitar que esta tensión, entre las *categorías metahistóricas* de espera y de experiencia, derive en cisma, el filósofo francés propuso no sólo limitar el horizonte de espera, sino también, superar el pasado “muerto”. Digamos que el historiador construye la identidad narrativa (*hace la historia*) cuando *estira el tiempo* hacia delante lo suficiente para recuperar potencialidades “incumplidas, prohibidas y destrozadas” inscritas en la “tradición viva”. Es decir, *alarga* el presente “hacia atrás” hasta **determinar** la espera por la recuperación de un “pasado vivo”.

Así, gracias al intercambio entre la interpretación del pasado y el presente que interpreta,¹² las cosas dichas en el pasado son transmitidas a través de las huellas que recorren y atraviesan la distancia temporal entre el presente y el pasado; estableciendo una relación dialéctica expresada mediante el término *transmisión*, del que depende a su vez la *tradicionalidad*, que constituye la dimensión pasada del espacio de experiencia. Se establece una dialéctica entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia. Pero el problema comienza justo aquí, en la forma en que se lleva a cabo esta “acción histórica”. Puesto que se habla de una tradición, convertida en depósito muerto, que ya no anima al presente. Una perspectiva cuyo horizonte es proporcionado por la “corta mirada de la

¹⁰ *Ibid.*, p. 959.

¹¹ Niklas Luhmann, “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna”, en Ramón Ramos (com), *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992, p. 164.

¹² Esta dialéctica se apoya en la teoría de la recepción de la lectura que “responde y corresponde al ser-afectado-por-el-pasado, en su dimensión lingüística y textual”. Puesto que la “comprensión de los textos heredados del pasado” se erige en “experiencia testigo respecto a toda relación con el pasado”. De modo que se establece una equivalencia parcial entre hermenéutica de los textos y hermenéutica del pasado histórico. Reforzada porque en la historiografía el conocimiento por huellas “depende ampliamente de textos que dan al pasado un estatuto documental”. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op. cit.*, p. 962.

veneración” hacia una tradición que, si bien se encuentra arraigada en un terreno familiar y justifica una compañía duradera, se ve amenazada por esta misma mirada. De ahí la necesidad de superar dicho pasado puesto que la “vida no quiere ser preservada, sino acrecentada”.

Ahora bien, me interesa explorar una idea diferente, capítulos tres y cuatro, según la cual el pasado *no está muerto para todos*. Y esto depende de la ruptura de la **experiencia del presente**, que desde mi perspectiva, no abarca a todos los grupos sociales. ¿Es factible afirmar que todos los grupos sociales se someten a la misma “estructura fundamental de la condición histórica”? Todos, de algún modo ¿sufrimos la misma historia? Por una parte, se encuentra la discontinuidad de la que habla el filósofo francés, aquella provocada por las rupturas y cortes del pensamiento.¹³ El historiador “sutura” estas rupturas a través de su “deuda” y la unión de ésta con la *tradición*. Una tradición reducida a la apropiación de los textos,¹⁴ donde las potencialidades se transmiten y devuelven a través de la “herencia” que fusiona *deuda* y *tradición*. En este sentido, supone la dialéctica entre el “horizonte” cultural en el que se inscribe el texto y el del lector.

Por otra parte, si se atiende la pluralidad de tiempos, subsiste la posibilidad de encontrar rupturas que son vividas por aquellas personas que no pertenecen a esta “tradición”, o simplemente que estructuran el tiempo a partir de sus propias experiencias “resquebrajadas”. En este caso, se buscaría una reconstrucción de las situaciones en su

¹³ El lugar de los “cortes” donde se manifiestan las imbricaciones e intercambios por *contaminación* y *contrariedad* que aportan una “promoción de sentido”. El “presente”, además de ser el lugar de los “cortes” donde se manifiestan las imbricaciones e intercambios por *contaminación* y *contrariedad* que aportan una “promoción de sentido”, es el punto del círculo donde se entrecruzan y superponen los tiempos. La “promoción de sentido” acentúa los dos extremos, el ser-para-la-muerte y el tiempo del mundo, revelando con ello, la oposición polar: el tiempo mortal y el tiempo cósmico.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 962 y 963.

inmediatez cualitativa.¹⁵ Pero no se reduciría a la tradición de los textos escritos. Dado que el tiempo del historiador no es el mismo para los diferentes grupos que conforman una sociedad.¹⁶ De ser así, cabría preguntar: ¿Cómo asir en una pluralidad de tiempos las perspectivas rotas respecto a la reconstrucción del pasado “real”, de modo que se incluya la perspectiva de quien **hace la historia** sin que éste se excluya por el hecho de ser el poseedor de un **saber** que no detenta el agente lego (aquel que no lee textos históricos)?

La pregunta se complica si se consideran los tiempos (perspectivas) del filósofo, del historiador y del agente lego. ¿Podrían integrarse estas tres perspectivas? ¿Es posible incluir (todos estos tiempos) dentro de la construcción temporal de quien hace la historia a partir de la pluralidad de tiempos expresados a través de la noción de *tradición* distinguida problemáticamente en los términos tradicionalidad, tradiciones y tradición? Desde mi perspectiva, hay una diferencia entre, por un lado, la *tradición* que depende de la apropiación de los textos del pasado; la cual permite captar el sentido dado en ésta, mantenerla viva y prolongarla.¹⁷ Y por el otro, las diversas situaciones sociales en las que los distintos grupos se sitúan para reconstruir su propio pasado. Esta diferencia pienso, radica en la definición de la **experiencia del presente**. En este sentido, la *tradición* tal como la define Ricoeur, remite a una “tradición” en términos académicos.¹⁸ Aunque aquí el

¹⁵ Véase al respecto el capítulo cuatro.

¹⁶ ¿De dónde surge la necesidad de reunir las “perspectivas rotas” en una “especie de unidad plural” a través de una acción histórica? Si se acepta la idea de Ricoeur según la cual la investigación es la pareja obligada de la tradición; *Ibid.*, p. 964. Se esperaría encontrar el origen de esta necesidad en los grupos de estudiosos o de investigadores. Para ubicarse nuevamente dentro la dialéctica entre el “horizonte” cultural en el que se inscribe el texto y el del lector.

¹⁷ Prolongar la misma tradición en la que el historiador se encuentra. Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

¹⁸ Podría ser una “operación historiográfica”, ya que ésta se refiere a la combinación de un lugar social, de prácticas científicas y de una escritura. Michel De Certeau busca con precisión la relación que se establece entre lugares determinados y los discursos que allí mismo se producen. Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993., p. 68. O bien un “campo científico”, que se refiere a la legitimación de lo que se *dice y hace* acerca de la ciencia, véase al respecto, Pierre Bourdieu, “El campo científico” en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 76-78.

“corte” entre el presente y el pasado lo hace el historiador para establecer la continuidad temporal entre el *pasado del enunciado* y el *presente de la lectura*.

De esta forma, la ruptura del presente es más bien la “ruptura” entre un pasado y la práctica del investigador (su presente). Que expresado en los términos de Ricoeur, implica la idea de “vaciar” la historia y lo social de su temporalidad. Es decir, un “pasado muerto” (caduco y abstracto) y un “presente histórico” que requiere del *esfuerzo* (del filósofo) para refigurar la experiencia temporal a través de la narración. De ahí la necesidad de establecer el lazo y el “retorno” a lo social entre la “temática del oficio” y “el anclaje en un lugar social”, que haría posible la historia de la historia (la historia de una práctica) como aporte fundamental de *La memoria, la historia, el olvido*. En otros términos, el cambio que se realiza entre *Tiempo y narración* y *La memoria la historia, el olvido*, traza un trayecto que va del “hecho social total” como “modelo historiográfico de globalización por lo social”, a la “construcción de las identidades sociales” y lo “social en interacción”.¹⁹ Este cambio expresa la forma en que se concibe lo “social”; más concretamente, y en *La memoria, la historia, el olvido*, del “obrar en común en el mundo social”. La importancia del *individuo biológico*, en este sentido, es crucial: permite reunir (o establecer el vínculo entre) la memoria de la gente ordinaria y la historia de los historiadores.

Con este cambio se plantea directamente el tema de la relación entre la memoria y la historia; la dialéctica entre epistemología y ontología a través del diálogo entre el filósofo y el historiador. El cambio posibilita la construcción de la *identidad* (narrativa) de un grupo social, en tanto referente del conocimiento histórico, a partir de la articulación entre una fenomenología de la memoria y una epistemología de la historia. De ahí que la “identidad

¹⁹ Christian Delacroix, “Lo que Ricoeur hace con los *Annales*”, *op. cit.*, p. 156 y ss.

narrativa”, incluso tras el desplazamiento entre una y otra obra,²⁰ haya implicado la separación y unión de lo epistemológico (la acción “imitada como un texto”) y lo ontológico (la representación del pasado, reforzado por un sentimiento de deuda); posibilitado en gran medida por el *estiramiento* (y **apropiación** de la **huella**) del tiempo presente. Dicho en otros términos, la analogía entre texto y acción lleva a que el acontecimiento del habla se fije en un texto escrito. Así, se disocia la acción de los individuos de sus miras conscientes; y hace de ella (la acción) un documento (autónomo) que presenta sólo huellas o restos de los objetivos inicialmente perseguidos.²¹

Esta analogía es lo que permite la ecuación entre el texto y lo social en la medida que los actos “se nos escapan” y tienen efectos no previstos. Es decir, la acción en tanto documento, se *estira*; y al hacerlo, se hace abstracción de los procesos de interacción, puesto que los textos, almacenados a través de la escritura, trascienden los contextos de presencia/estado.²² En este contexto es en el que se plantea un debate²³ y oposición entre una “perspectiva estrictamente ‘descriptiva’” que considera a la institución desde el punto de vista de su génesis intersubjetiva, y un “punto de vista ‘hermenéutico’”, el que hace abstracción de esos procesos.²⁴ Del que Ricoeur buscará salir avante a través del concepto de *iniciativa*. ¿Cómo lo hace? En primer lugar, el filósofo francés señala una imprecisión en

²⁰ En *La memoria, la historia, el olvido* mantendrá prácticamente el mismo argumento de *Tiempo y narración III*. Pues como lo menciona, “nada tengo que cambiar, sólo añadir a la discusión que propongo en *Tiempo y narración III*”. Véase Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, *op.cit.*, p. 450.

²¹ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

²² Los textos, almacenados a través de la escritura, trascienden los contextos de presencia/estado; adquieren un carácter duradero y pueden llegar a separarse de forma más o menos completa del contexto en el que inicialmente se produjeron y de los proyectos de quienes los crearon. Véase al respecto, Anthony Giddens, “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura”, en Anthony Giddens, et. al., *La teoría social, hoy*, México, CONACULTA, Alianza editorial, 1991, pp. 283, 286.

²³ Se abre la polémica entre una fenomenología (Merleau-Ponty) y una hermenéutica (Ricoeur) de lo social. Sobre esta polémica véase a Michaël Foessel, “Pensar lo social: entre la fenomenología y hermenéutica”, en Delacroix, F. Dosse, P García (coordinadores) *op. cit.*, pp. 29-43.

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

el “encadenamiento de la sucesión histórica”²⁵ que designa el término *tradicionalidad*, el cual, como lo mencioné, depende de la *transmisión generadora de sentido*.²⁶ Para evitarla, en segundo lugar, subordina la dialéctica entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia a la “experiencia fracturada”; o dicho en sus términos, a una “extrañeidad superada” y “adquisición convertida en *habitus*”.²⁷

Así que la transición del futuro al pasado, desde el “presente” considerado como la “dimensión del obrar” (iniciativa), requiere de estas dos categorías opuestas, el espacio de experiencia y el horizonte de espera. Es decir, que para evitar la imprecisión que pudiera implicar el proceder hermenéutico como apropiación de un sentido depositado en la tradición, la diacronía como eje de la sucesión, Ricoeur adoptará como punto nodal de situación y ubicación histórica, una experiencia fracturada convertida en algo cotidiano. No importa donde se sitúe el historiador, en cualquier punto del “presente del capitalismo” se estará en una experiencia fracturada dado que ésta ya es algo habitual; se estará pues en condiciones de narrar la historia.

Por lo tanto, el problema que el filósofo francés busca resolver mediante el concepto de *iniciativa*, atraviesa una polémica que opone sincronía y diacronía. Si se pone el acento en la primera, termina privilegiándose la coexistencia sobre la sucesión; que se basa en una concepción de la temporalidad incompatible con la definición hermenéutica del sentido como resultado de una tradición interpretativa. Por otra parte, si es la diacronía la que impera, pudiera parecer que cuando se hace abstracción de los procesos de interacción, a partir del *estiramiento y apropiación de la huella* que supone una disociación entre el

²⁵ Véase al respecto el capítulo uno de Paul Ricoeur, “Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción”, Madrid, España, Siglo XXI, 1996.

²⁶ Véanse al respecto las notas 80 y 83, páginas 30 y 31 respectivamente.

²⁷ Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op. cit.*, p. 941.

sentido de la acción y la conciencia que los agentes tienen de este sentido, una armazón lógica inconsciente es la que gobierna y precede toda la variedad de actos. Ahora bien, sin pretender plantear una solución a esta polémica como lo hace el filósofo francés, buscaré remontarme a una propuesta sobre la constitución de la temporalidad que parte de la idea de que cualquier *estructura* que se encuentre en la naturaleza es un *organismo*, y por ende, el organismo, no sólo es una *estructura espacial* sino también temporal, o *un proceso*.²⁸ Por el momento, y en lo sucesivo, me limitaré únicamente a señalar lo difuso que puede ser el tratamiento de la sincronía y la diacronía considerando como punto de partida la “experiencia fracturada”, pero en el marco del “presente del capitalismo”.

II.- El “espacio mundial” como un espacio sincrónico en expansión.

La idea del *estiramiento del tiempo* se encuentra asociada de manera estrecha a la forma en que se concibe teóricamente a la “sociedad” y a la “historia”. Se ha planteado como una forma de sustituir la interacción cara-cara y explicar la relación entre presencia y ausencia. Es decir, para explicar cómo es trascendida la presencia, o cómo se **estiran** las relaciones sociales por un tiempo y un espacio. En este sentido, se habla de una “sociedad” que tanto en *extensión* como en *intensidad* ha acarreado profundas transformaciones que la hacen parecer única. En ésta *las relaciones sociales se intensifican* al grado de que los acontecimientos locales se configuran por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia y viceversa. En otros términos, señala que las *consecuencias*

²⁸ Aquí, lo “social” y lo “histórico” son atributos de la propia vida, de la *emergencia de la vida* y pertenecen a la naturaleza en general. La propuesta es de George Herbert Mead, *The Objective reality of perspectiva*, y la desarrollo en el capítulo cuatro de este trabajo.

reproducidas no intencionales de actos intencionales se alejan más en espacio-tiempo.²⁹ Y lo que trasciende en esta sociedad es la particularidad que posee de ser única.

Esta característica, como ya lo expliqué, es el punto de partida de Paul Ricoeur. El “tiempo de crisis”, reitero, es el tiempo del capitalismo o el “presente del capitalismo”³⁰ que surge con, y en el *Neuzeit*, y que se expande en la medida que acrecienta más la diferencia entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia. Desde esta perspectiva, en la medida que prevalece el capitalismo avanzado sobre el pasado y el futuro, más absorbe el tiempo pretérito y el porvenir en un espacio sincrónico en expansión. De ahí que pueda postularse la idea de que en las sociedades modernas hay una necesidad fundamental de “vivir en formas extensas de temporalidad y asegurar un espacio, por más permeable que sea, desde el cual hablar y actuar”.³¹ Idea presente en los planteamientos de este filósofo francés, toda vez que se asigna como tarea impedir que la tensión entre las categorías

²⁹ Desde la perspectiva de una teoría de la estructuración, la *estructura de los sistemas sociales* tienen propiedades por las que es posible que las prácticas sociales discerniblemente similares existan a lo largo de segmentos variables de tiempo y de espacio y que presten a éstos una forma sistémica. Es decir, que en tanto me dedico a mis quehaceres diarios, mis actividades consustancian y reproducen las instituciones globales del capitalismo. Véase de Anthony Giddens, *La Constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998. pp. 54, 173. El punto medular de esta teoría radica en que los sistemas sociales se estiran a lo largo de mayores o menores intervalos de espacio-tiempo, es decir, la actividad social se estira por amplios sectores de espacio y tiempo. Con lo cual se hace patente las consecuencias reproducidas no intencionales de actos intencionales, que son maleables a la luz del desarrollo del conocimiento humano. Véase del mismo autor *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976. Para un análisis de los teóricos sociales (Anthony Giddens y Niklas Luhmann, por ejemplo) de la modernidad que toman el tiempo como punto central de sus teorías, véase a Ramón Ramos, “La ciencia Social en busca del tiempo”, en *Revista Internacional de Sociología*, núm. 18, 1997. Y del mismo autor, *Ocho tesis sobre la estructura temporal de las sociedades contemporáneas*, op. cit.

³⁰ Se ha sostenido que la “modernidad” tiene una “interpretación discontinuista”, en tanto que capitalismo y el Estado nacional han sido el motor del cambio. Esta interpretación se fundamenta en tres fuentes dominantes, a saber, “la separación del tiempo y del espacio y su recombinación”, el “desarrollo de los mecanismos de desanclaje” y la “apropiación reflexiva del conocimiento”. Estas tres fuentes van de la mano con la naturaleza de la modernidad que implica: multidimensional en el plano de las instituciones, el Estado tiene características específicas que lo hacen único en occidente, junto con el capitalismo, y su carácter reflexivo. Ahora bien, por desanclaje se entiende el “despegar las relaciones sociales de sus contextos locales de interacciones y reestructurarlas en indefinidos intervalos de espacios-temporales. Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993., p. 32. El concepto tal y como lo desarrolla el autor permite tratar adecuadamente la modernidad y el cambio social, captando los “cambiantes alineamientos de tiempo-espacio” que son importantes.

³¹ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, traducido por Silvia Fehrmann, México, Fondo de cultura Económica, 2002, p. 35.

metahistóricas de espera y de experiencia se acrecienta hasta tornarse cisma. Así, por un lado, resiste a la seducción de esperas puramente utópicas; lo que implica falta de *anclaje en la experiencia* en curso. Por el otro, rechaza la reducción del *espacio de experiencia*. En ambos casos es clara la demanda de espacio-tiempo y experiencia.

La cuestión es que la modernidad,³² considerada como un acontecimiento histórico único, produce consecuencias sin parangón que merman la experiencia al grado de “dañarla” y cicatrizarla, amenazando con hacer la herida más grande, y convertir el “presente” un espacio sincrónico en expansión; es decir, el presente se expande y se estrecha. Es como si la “sociedad-presente-moderna” fuera una especie de red elástica de ciertas proporciones más o menos fijas; y sólo pudiera utilizarse colocada dentro de marcos cuadros o rectangulares cuyas dimensiones podrían variar según el diseñador (filósofo, historiador, sociólogo, etc.). Cuando se coloca dentro del marco cuadrado, podría hablarse de “sociedad contemporánea”; pero si se expande hacia delante, tomando como referencia únicamente el espacio que el cuadrado mantiene, entonces hablaríamos de “historia”, pues al ser introducida en el rectángulo se *estiraría* y adoptaría esta forma. Desde esta perspectiva, no hay manera de diferenciar la “historia” de lo “contemporáneo”; como se afirma: vivimos “nuestra época”, “nuestro presente”, “como embargado de sentido histórico”.³³ El *presente* es vivido directamente como historia y adquiere un color histórico.³⁴

Planteada de manera general, se afirma que sobre el “presente” pesa ahora un pasado en el que se dividió el “presente y el pasado” a partir de una concepción lineal de la historia (la diacronía como eje de la sucesión); un pasado que no basta para definir el

³² Y los diversos términos asociados a ésta: Iluminismo, Capitalismo, Estado.

³³ Pierre Nora, *El Diccionario de La nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988, p. 531.

³⁴ *Ibid.*, p. 535.

presente. Y que para exiliarlo del campo de la historia, se hizo necesario adoptar el término “presente histórico”. La historia contemporánea es una historia *diferente, distinta*, cuya especificidad deriva de la expulsión de lo contemporáneo fuera del campo de la historia; surge así cuando desaparece la historia del pasado, pues es una continuación, el “presente no ha cesado de ser el nuestro”.³⁵ Un presente que desde que se “inició” como “presente”, y dados los acontecimientos históricos que presenciaba como únicos, decidió cercenar su pasado y considerarlo asunto de la historia. En este sentido, el “presente” no residiría en la historia, más bien ésta se construiría sobre el presente, el cual se proyectaría sobre el pasado a partir de la idea de la “evidencia científica” de los hechos. Una historia científica cuya convicción fue la construcción de un conocimiento íntegro del pasado, del acontecimiento como hecho objetivo³⁶ “para justificar el presente en el momento en que, en realidad, iba a hacer su intrusión en lo contemporáneo”.³⁷

Desde este punto de vista, el surgimiento de la modernidad es visto como “acontecimiento único” cuyo traumatismo en la continuidad del presente provoca una crisis, al mismo tiempo que genera la “conciencia” de lo discontinuo y lo continuo, lo que permanece y lo que cambia. Este corte traza el fin de una historia conquistada sobre el discurso histórico y el inicio de la historia contemporánea sometida a la “tiranía del acontecimiento”.³⁸ Su “percepción” histórica en cuanto “presente”, derivada de este traumatismo, posibilita la intrusión del acontecimiento en lo contemporáneo. Así, se institucionaliza lo “novedoso” y lo “actual”, cuya agresividad se impone a las “masas” a

³⁵ *Ibid.*, p. 532.

³⁶ Y “la renuncia ante el conocimiento del presente en el momento preciso en que el presente cambia de naturaleza y se llena de los elementos de que se apodera la ciencia para conocer el pasado: este es el movimiento bascular, inmediatamente rectificado, que señala un cambio de centro de gravedad”. *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 533.

³⁸ *Ibid.*, p. 534.

través de su “participación”.³⁹ En suma, cuando hablamos de que se borran las fronteras entre un “pasado” y “nuestro presente”, es decir, que no se percibe de forma clara la “sociedad contemporánea” y la (“su”) “historia pasada”, estamos afirmando que el “presente” se vuelve un “referente” constante.⁴⁰ Este referente, como una red elástica, para continuar con la metáfora que planteé, se contrae y se expande hacia los lados en un espacio sincrónico de tal modo que puede insertarse en el marco cuadrado. Entonces, lo que estaba alejado en tiempo pasado, el “tiempo de diferencia”, se aproxima a “nuestro tiempo”. Se encuentra en la *diferencia*, lo que dentro de esta perspectiva es la “mentalidad extranjera”, “nuestra semejanza”, es decir, las permanencias. Esta diferencia es lo que hace única a la modernidad, la separa y le proporciona su originalidad.⁴¹

La cuestión es que “nuestra *percepción*” ingenua e inmediata del tiempo presente, constituye nuestro único punto de anclaje a éste, es decir, nuestro referente constante.⁴² Es un presente vivido directamente como historia que, dada la “aceleración, mundialización”, deja de ser privilegio de los historiadores y se convierte en una “historia en presente” que

³⁹ En este sentido se afirma que “el sistema de actualidad forma parte integrante de la modernidad” y constituye “la agresión más intensa de la vida moderna”. *Ibid.*, pp. 531-532.

⁴⁰ Uno de los problemas, que supone esta “percepción” inmediata de “nuestro propio presente” como “único punto de anclaje en el tiempo”, es decir, que se adopte como “referencia constante”, es trasladado a la cuestión de la “in-definición” de una u otra (identidad) disciplina de las ciencias sociales y sus respectivas fronteras. Por ejemplo, en la medida que “el historiador y el periodista se acercan cada vez más”, la línea que los separa tiende a volverse difusa y ambigua. Todo es posible en este “mundo convulso y comunicativo” que se encuentra en crisis permanente. Y la punja por los dominios de su campo de estudio llevan a esta historia a una lucha por el reconocimiento de su propio ámbito, desplazándose el “objeto de estudio de la historia”, donde el historiador de *La nueva historia* se pregunta por la “sociedad”. Así, se construye una “imagen ideal” del “historiador del presente” que consiste en sostener la idea según la cual únicamente él “puede captar, en la totalidad del acontecimiento en que se refleja una sociedad, el conjunto dinámico de cuanto captan por separado los demás especialistas de las ciencias humanas”. *Ibid.*, p. 537.

⁴¹ En “relación con nuestra mentalidad contemporánea”, “que podemos denominar modernidad”, se nos presenta lo *diferente*. Philippe Ariés, “La historia de las mentalidades”, en *El Diccionario de La nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988, p. 478.

⁴² A pesar de que “las diferencias de todas las edades nos asedian”, “nuestra *percepción* ingenua, inmediata, continua siendo de nuestro propio presente, único punto de anclaje en el tiempo”. *Ibid.*, p. 480. El subrayado es mío.

depende de las masas y de su vivir cotidiano.⁴³ En este sentido, la “historia contemporánea” es una “historia sin historiadores”; una historia del presente que se impone como dato al historiador desde el exterior y en la que el periodista releva al historiador.⁴⁴ Como tal, es una historia impuesta, “instantáneamente traducida” por aquél; una historia “hablada” “proyectada” “escrita”, “producto de la *mass media*, inmediatamente acuñada por el sello de lo memorable”. Aquí el periodista es el “historiador natural de la actualidad” que encuentra el corazón de la “historia contemporánea” no en el silencio de los archivos, sino en la algarabía de una sala de redacción o en el barullo ceremonioso de una conferencia de prensa. Por esta razón, la historia del presente, llamada “historia inmediata”,⁴⁵ expresa el *estiramiento* realizado por la difusión de los medios de comunicación impresos y electrónicos. El presente se *estira* a través de un espacio sincrónico en expansión y reemplaza el “tiempo histórico” por este “espacio histórico” que se hace “mundial”. La inmediatez en la que se trasladan los acontecimientos vividos a los medios de comunicación (conocimiento de opinión) impone el desarrollo de esta *historia mundial*.⁴⁶

Ahora bien, es en el marco de esta historia, estrechamente relacionada con el *estiramiento* o expansión del “presente del capitalismo”, que puede entenderse la inserción de la huella “dentro del tiempo sucesivo” para reconstituir su significancia, “aunque ésta no esté contenida en la pura sucesión”.⁴⁷ No obstante, el tiempo sucesivo asociado al tiempo

⁴³ Pierre Nora, *op.cit.*, p. 534.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 535.

⁴⁵ Jean Lacouture, “La historia inmediata”, en *El Diccionario de La nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988, pp. 331-354.

⁴⁶ Los acontecimientos que se viven en el espacio mundial son “inmediatamente trasladados a conocimiento de la opinión”, desgarrándola y arrojándola en la angustia. Por lo tanto, es “esta inmediatez de la comunicación la que impone el desarrollo de la historia mundial”. *Ibid.*, p. 353.

⁴⁷ Seguir la huella del pasado, la marca que indica el pasado del paso, por lo tanto, implica, en primer lugar, una manera de contar con el tiempo, pues la “databilidad sin fecha” no interesa; seguir la huella implica remontarla en el calendario. En segundo lugar, remontarla es “descifrar, sobre el plano del espacio, el dilatarse del tiempo”. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op.cit.*, p. 813. En suma, “el recorrido del paso (la dinámica de la huella), como el trazado de la huella (estática de la huella), son inexorablemente lineales.

de la modernidad, puede hacer difusa la distinción entre lo diacrónico y lo sincrónico. Por lo menos en el contexto en que he desarrollado esta idea hasta ahora. Mencioné antes que el *estiramiento* se logra cuando es refigurado el tiempo por parte del historiador a través de la narración (tercer tiempo que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico); y que para hacerlo, Ricoeur utiliza la *huella* (en tanto recorre la distancia temporal para recuperar el pasado acabado) como instrumento que conecta el tiempo vivido y el tiempo universal.⁴⁸ Este *estiramiento* se encuentra presente en la noción de “horizonte” que señala el poder de “despliegue” y “superación que se vincula a la espera”.⁴⁹ Puesto que *hacer la historia* exige el paso hacia atrás del futuro hacia el pasado.⁵⁰

El problema radica en el *horizonte*, toda vez que la “función simbólica del obrar y del padecer” implica (configurar el tiempo) la construcción de la trama a través del criterio narrativo (la acción imitada como un texto). Es decir, el historiador para abrir un pasado “cerrado”, deberá asumir una **estrategia de acción** encaminada a lo deseable y lo razonable de modo que extienda su poder-hacer más allá de la esfera inmediata del poder, y libere las potencialidades no empleadas del pasado; al mismo tiempo, va a colocar (*recuperando el pasado*) las consecuencias lejanas de la acción en la esfera del obrar humano.⁵¹ Así, en tanto los actos escapan a los efectos previstos, dejan de ser observados,⁵² y se produce una disociación entre la acción de los individuos y sus *miras* conscientes. Tanto el cierre del

⁴⁸ Cabe mencionar que Ricoeur utiliza los instrumentos de pensamiento que le permiten a la historia revelar por primera vez su capacidad creadora de refiguración del tiempo pues “desempeñan el papel de conectadores entre el tiempo vivido y el tiempo universal”. De todos éstos, el filósofo se centra en los “archivos, documentos, huellas” que constituyen *conectadores* de las perspectivas sobre el tiempo.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 941.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 953.

⁵¹ Debido a que la espera se refugia en la utopía y a que la tradición se ha convertido en depósito muerto, el historiador “percibe” la crisis del “presente” y por lo tanto es él quien tiene la iniciativa. La *iniciativa* en el plano histórico, consiste en la incesante transacción entre: por una parte, acercar al presente las esperas puramente utópicas mediante una acción estratégica atenta a los primeros pasos que hay que dar hacia lo deseable y lo razonable; por otra, resistir a la limitación del espacio de experiencia, liberando potencialidades no empleadas del pasado. *Ibid.*, p. 981.

⁵² Como dice Ricoeur, producimos algo que en realidad no vemos. *Ibid.*, p. 975.

sistema, como el límite del horizonte de espera mediante el *estiramiento y apropiación de la huella* (textos), se logran por la articulación entre la acción y la representación. Pues la *intervención* (noción equivalente al de iniciativa) del historiador hace posible *unir* el poder-hacer del que posee la comprensión inmediata (lo que sabemos hacer sobre la base de una sencilla familiaridad) con las relaciones internas de condicionalidad del sistema (*recuperación del pasado*).⁵³ Esta unión depende de la apropiación de los textos. Por lo tanto, la iniciativa del historiador hace posible superar el pasado cerrado (tradición muerta), si y sólo si la recuperación del pasado depende de la “apropiación” de los textos.

Según observo, es aquí donde se vislumbra el problema que el filósofo francés pretende solucionar a través del concepto de *iniciativa*. La articulación entre praxis y representación, montada sobre una dialéctica, según Ricoeur, entre fenómeno y estructura, vivencia e institución, depende del *estiramiento* y apropiación de los textos. En la medida que la demanda de espacio y experiencia se logra “virtualmente” mediante el *estiramiento espacial* (*se ensancha o restringe el espacio* desde el presente del capitalismo) prevalece el punto de vista hermenéutico en la *intervención* del historiador, que parte del modelo del texto y disocia sentido y conciencia. El estiramiento aquí está determinado por el “impulso hacia el futuro” que permite extender el poder-hacer más allá de la esfera inmediata del puedo y coloca las consecuencias lejanas de la acción en la esfera del obrar humano (se entra en posesión de las potencialidades mantenidas en reserva). Aunque como lo he mencionado, éstas dependen de la apropiación de los textos por parte del historiador.

⁵³ Desde la perspectiva de una teoría de la acción, la iniciativa implica la unión entre las acciones base, lo que sabemos hacer sobre la base de una sencilla familiaridad con nuestros poderes, y las acciones derivadas, que nos exige hacer algo de modo que hagamos que un acontecimiento suceda, y es resultado de una estrategia de acción que entraña cálculos prácticos. Esta unión es lo que permite extender nuestro poder-hacer más allá de la esfera inmediata del puedo y también coloca las consecuencias lejanas de nuestra acción en la esfera del obrar humana. *Ibid.*, pp. 975 y 976.

Por lo tanto, es factible afirmar que esta articulación por medio del *estiramiento* y apropiación de los textos, derive “nuevamente” en la polémica entre lo instituyente (la perspectiva descriptiva de los procesos de interacción), que supone una fenomenología de las relaciones sociales en su inmediatez; y lo instituido, punto de vista hermenéutico que parte del modelo del texto, cuya función de la analogía con la acción es separar la interpretación intencional del acto de sus “sedimentaciones” bajo la forma de acciones consumadas. Ahora, el problema se plantea entre un “saber” adquirido por textos (mediado por el historiador) y el saber de aquellos que no leen dichos textos. Es decir, el hiato, o unión, del sentido de una acción y la conciencia que los agentes tienen de este sentido; hiato, o unión, entre acción y saber. ¿Cómo se establece el vínculo entre la acción y su representación, entre praxis y símbolo? Y ¿qué produce su disociación? ¿La “modernidad?

Consideraciones finales.

La identidad narrativa, tal y como la desarrolló el filósofo francés, se construye sobre una *ruptura* (la fractura de la experiencia del presente) entre pasado y presente, que define “cierta” **distancia** (*estiramiento*) entre sujeto y objeto. Es decir, plantea el problema de la relación entre el “sujeto cognoscente” y el “objeto por conocer”. O en sus propios términos, separación y unión de lo epistemológico y lo ontológico. Ahora sin hacer una revisión de los “absolutismos epistemológicos”⁵⁴ para indagar sobre la relación entre las palabras y las

⁵⁴ En la primera modalidad de estos absolutismos, los historiadores, alentados por la fe en modelo heroico de ciencia, emularon a los científicos, convirtiéndose en investigadores apasionados que procuraban una reconstrucción exacta del pasado; en la segunda modalidad, los historiadores fueron seducidos por el progreso e intentaron sistematizar las leyes secuenciales del desarrollo humano. Se buscó principios perdurables de acción social que implicaban la suposición de que por debajo del flujo diario del accionar humano latía una corriente que ordenaba los procesos de cambio. Por último, la modalidad del nacionalismo decimonónico forjador de identidades; aquí, el motor del nacionalismo condujo a los historiadores a situar sus respectivos países en el vasto paisaje de la historia mundial. Véase al respecto Primera, Segunda y Tercera parte, “Los absolutismos intelectuales”, “Los absolutismos destronados” y “Una nueva república del saber”, en Joyce Appley, et. Al., *La verdad sobre la historia*, Trad. Oscar L. Molina, Barcelona, Ed., Andrés Bello, 1998.

cosas; pues no pretendo entrar en la controversia de si la significación de las palabras se aloja en la cabeza, o si se adhiere a los objetos materiales congelando la realidad para siempre. Lo que me interesa destacar es que dicha relación tiene toda una historia que es revisada y criticada (por su influencia en el pensamiento occidental respecto a la dicotomía sujeto-objeto)⁵⁵ en aras de rechazar toda pretensión por separar la mente del cuerpo, el sujeto del objeto o la conciencia de la cosa. Y uno de los filósofos que buscó estudiar *toda historia del ser*, colocando en el centro de su crítica al filósofo francés René Descartes, fue Martin Heidegger. Para algunos,⁵⁶ este filósofo alemán rechazó toda pretensión por separar la mente del cuerpo y aceptar la “toma de distancia” entre sujeto y objeto (con aspiraciones positivistas), como si “mundo” y “sociedad” fuesen objetos situados a distancia.

Desde esta perspectiva, la frase “estar-en-el-mundo” de Martin Heidegger cierra la distancia entre el “mundo” y la “existencia humana”, pues ésta se encuentra siempre en contacto sustancial y espacial con las cosas del mundo (**referencia** no-cartesiana al mundo).⁵⁷ Heidegger afirmaría que, en *toda la historia del ser*, ha dominado una esencia impensada del tiempo, es decir, que el espacio no está situado al lado de dicho tiempo ni incluido en él, como si espacio-tiempo⁵⁸ hubiese estado ya constituido. Lo que ocurre es que, precisamente, el impacto de la “Era moderna” (*Neuzeit*) en el espacio-tiempo ha provocado su dislocación; y esta separación ha pasado a ser el punto de referencia para varios pensadores, y entre éstos, el filósofo alemán. Así, pese a que unos admitan y defiendan en dicho autor la espacialidad y el contacto sustancial con las cosas del mundo

⁵⁵ Sobre todo a partir de la fenomenología del filósofo Edmund Husserl y de los trabajos realizados, a partir de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1927) del filósofo francés Henri Bergson.

⁵⁶ Véase al respecto, el texto de Hans Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Traducción de Aldo Mazzuchelli, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Martin Heidegger, “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, en *¿Qué es metafísica?*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Segunda reimpresión, Madrid, Alianza, 2009., p. 83.

cuando se trata de las obras de arte,⁵⁹ y otros (Paul Ricoeur) tengan reservas al respecto cuando se trata del análisis del tiempo, lo cierto es que, desde entonces, la distancia entre el sujeto y el objeto se hace más larga, o para emplear el lenguaje utilizado aquí, se *estira*. El problema, insisto, es el surgimiento de la novedad del *Neuzeit* y con ello la separación del tiempo y del espacio.

Desde esta perspectiva, el lugar (espacio) que ocupa el historiador (“lugar histórico”), “tiempo presente” (tiempo), sufre los estragos de la “Era moderna” (*Neuzeit*), y en consecuencia fractura la experiencia del presente (experiencia presente). Tanto la homologación mundial de los calendarios, como la estandarización del tiempo (expresada por el reloj), dislocaron el tiempo y el espacio permitiendo con ello el desarrollo del tiempo y el espacio “vacíos”. De ahí que este tiempo sea un “tiempo de crisis” derivado de la tensión y posibilidad de acrecentar la diferencia entre experiencia y espera. La sociedad moderna se presenta aquí como un acontecimiento histórico único y novedoso que se *percibe* por el acrecimiento de la diferencia entre espacio de experiencia y espera (relativa al futuro como horizonte).⁶⁰ Así, la idea de que el “presente de la modernidad” predomina sobre el pasado y el futuro, absorbiendo el tiempo pretérito y el porvenir en un espacio

⁵⁹ *Loc. Cit.* Para defender esta idea, Hans Ulrich Gumbrecht ha tomado como base de sus argumentos sobre todo el trabajo del filósofo de la Selva Negra *El origen de la obra de arte* (1935/36). Sin embargo, es necesario decir que, respecto al análisis del tiempo, no comparto esta espacialidad que, efectivamente, se halla presente en varios de los trabajos de Martin Heidegger, y de manera particular en *El ser y el tiempo*, los escritos sobre *Metafísica* y en *El origen de la obra de arte*.

⁶⁰ Así, instalado en una “crisis del mundo”, este tipo de “sociedades” vive en una realidad *cronificada*; es decir, “conformada por, u organizada en términos de, el tiempo cósmico abstracto, único y simultáneo”. Ramón Ramos, “Ocho tesis sobre la estructura temporal de las sociedades contemporáneas”, *op. cit.* p. 83. Por lo que para “asegurar” la espera en este tipo de sociedades prolifera el uso de agendas y la “organización de la conducta en función de duraciones socialmente esperadas”. O bien, existe el “dominio del principio de urgencia como decidor fundamental”, “sometimiento universal a la lógica de los plazos” y hasta “colas para todo”. *Ibid.* En suma, la cronificación de la realidad se hace “imparable y disfuncional en razón de su propia dinámica”; resulta patológica y se adentra en “la vía de la proliferación de los efectos perversos”. *Ibid.*, p. 87. Así, tanto la cronificación, como la “futurización de la realidad”, se hacen críticos. “Ni la utopía ni la técnica nos aseguran esa colonización del futuro que precisamos para conseguir certidumbre sobre la realidad”. *Ibid.*, p. 88. Hay, por lo tanto, una demanda de espacio y experiencia.

sincrónico en expansión (al grado de que el tiempo es sustituido progresivamente por el espacio), se funda sobre esta **experiencia resquebrajada**. La cual repercute en la expansión o no del presente. Es decir, por un lado, existe una “situación” que nos limita, se está “atrapado” en una tradición muerta; por el otro, dicha tradición a pesar de proporcionar arraigo a un terreno familiar que justifica su duración, se convierte en objeto de veneración que limita la **mirada**. La expansión del presente permite superar esta mirada.

Es común la tendencia actual a describir el cambio profundo de la “sociedad” como una transformación que afecta al espacio-tiempo; de modo que las “esperas” se alejan de “todas las experiencias anteriores” (la tensión entre experiencia y espera). Cuando el historiador abre el pasado “cerrado” por medio del *estiramiento* o expansión del tiempo presente, pone énfasis en el “horizonte”, que señala el poder de “despliegue” y superación vinculada a la espera, y no tanto en el espacio.⁶¹ Así, se ensancha o amplía el espacio por cuanto que la “experiencia” (espacio) y la “espera relativa al futuro” (horizonte) están inscritas en el presente. De ahí que, por una parte, y como resultado de lo que algunos autores han llamado el “axioma de la unicidad”,⁶² surge una preocupación inusitada por el tiempo. La atención al “concepto de tiempo”, en su versión de “historia del tiempo” (*Zeitgeschichte*) (Koselleck)⁶³ o “historia del concepto del tiempo” (Heidegger),⁶⁴ por ejemplo, se debe precisamente a su empleo en la explicación del cambio de época manifestada a través de una crisis del presente. Y por otra, se afirma que las

⁶¹ Véase la nota anterior.

⁶² Reinhart Koselleck, “Los estratos del tiempo”, *op.cit.*, p. 129 y ss.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ La necesidad de unos “Prolegómenos a la fenomenología de la historia y de la naturaleza con la orientación de una historia del concepto de tiempo” (Heidegger, 1925), surge del diagnóstico de Max Weber sobre la modernidad en tanto que plantea los “límites del conocimiento científico” y “exhibe el estado actual de la crisis de las ciencias”. Véase al respecto de Martin Heidegger, *El concepto del tiempo* (Tratado de 1924), Traducción Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008. p. 2 y s. También, del mismo autor, *Prolegómenos para una historia del tiempo*, Traducción Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006. p. 412.

transformaciones temporales son tan profundas que acaban por aniquilar o hacer humana y socialmente “invivable” (sic) el tiempo mismo. El resultado es la paradoja del tiempo: en la que se anuncia que el éxito del tiempo lo arrastra a su aniquilación.⁶⁵

Ahora bien, me interesa cuestionar esta tesis del *estiramiento del tiempo*, y por ende, el tiempo y espacio vacíos que promueve dicha tesis. Me interesa cuestionar la idea de “vaciar” la historia (y lo social) de su temporalidad. ¿Qué quiero decir con esto? Para el filósofo francés, el pasado abstracto influye sobre nosotros a través de la historiografía, que realiza y garantiza la abstracción del pasado por el pasado y termina por seducirnos. De ahí que proponga la **temporalización del pasado**, es decir, mostrar cómo la historicidad adquiere un carácter ontológico y se convierte en el “fundamento ontológico de la historia”; propone recuperar el pasado, **temporalizar la historia**, que ha sido desgajada del tiempo presente al expandirse en un espacio sincrónico. Pero también, recuperar el espacio de experiencia devorado por un futuro que se alarga y se torna confuso, vago e incierto. Pretende así, recuperar el “sentido” de la historia mediante la constitución de la temporalidad humana; planteando la articulación de la nueva experiencia histórica, marcada por una nueva relación entre espacio de experiencia y horizonte de espera.

En términos generales, y desde *Tiempo y narración III* a *La memoria, la historia, el olvido*, el filósofo francés va adoptar la idea de Koselleck respecto a que una *novedad* global aumenta la distancia entre el “campo de experiencia y el horizonte de espera”.⁶⁶ El

⁶⁵ Ramón Ramos, “El tiempo en la sociología I: Del círculo virtuoso a la paradoja”, en Guadalupe Valencia García (Coordinadora), *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en ciencias Sociales y Humanidades, 2009, p. 111.

⁶⁶ En tanto la modernidad es un fenómeno histórico global que aprehende los tiempos modernos como tiempos nuevos, el “alejamiento creciente de las esperas respecto a todas las experiencias tenidas hasta hoy”, se mantiene como condición de esta aprehensión. Según Ricoeur, el gran aporte del análisis de Koselleck fue proporcionar las categorías históricas de “campo de experiencia y horizonte de espera”; que viene plantear la idea del *cambio*. Las categorías señalan la posibilidad de una historia y permiten definir el “tiempo de la

surgimiento de esta novedad aumenta la distancia entre el “campo de experiencia y el horizonte de espera”, y permite el surgimiento de una “experiencia de la historia” que no es sino el nacimiento del concepto de historia en cuanto “colectivo singular”. Es una historia que reúne el conjunto de historias particulares y que señala la conquista de la mayor separación concebible entre la “historia una y la multiplicidad ilimitada de memorias individuales y la pluralidad de las memorias colectivas subrayadas por Halbwachs”.⁶⁷ Así que la propia *ruptura* “apunta hacia una falla que resquebraja desde el interior la presunta idea englobadora, totalizante, de la historia del mundo”.⁶⁸ Es decir, las historias especiales se resisten a la “globalización” de la historia mundial.

Para Ricoeur esto señala una paradoja.⁶⁹ Pues la historia mundial rompe la unidad que al mismo tiempo pretende. Y la “depreciación del pasado” no basta para minar desde el interior la afirmación de la historia como totalidad autosuficiente sin que ello deje de implicar la “historización de toda la experiencia humana”. La historia del concepto de historia desembocará en un “efecto perverso de lo que Koselleck llama la historización del tiempo”; se trata de la relatividad que resulta de la temporalización de la historia. Es decir, todos los dominios de la experiencia serán afectados por la relatividad histórica. De ahí surgirán triunfantes las ideas de “punto de vista y perspectiva”. Se hacen tantas reescrituras de la historia como pasados-presentes comprendan las generaciones que cambian. Pero también, las que comprendan los grupos sociales que dentro de estas generaciones pretenden controlar el presente a partir del modo en que socialmente estructuran el tiempo y

historia”, pero también posibilitan la apreciación de los rasgos diferenciales de la visión que los modernos tienen del “cambio histórico”. Paul Ricoeur, “La filosofía crítica de la historia”, *op.cit.*, p. 389. Al respecto véase, Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993. Y del mismo autor, *Los estratos del tiempo.*, *op.cit.*

⁶⁷ Paul Ricoeur, “La filosofía crítica de la historia”, *op.cit.*, p. 392.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 394.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 396.

definen el horizonte temporal de una sociedad. La *historia del presente* pasa a ser la historia del grupo que en tanto controla el tiempo controla la historia, y abarca tantas reconstrucciones del pasado de acuerdo a los pasados-presentes de los grupos de una sociedad. Así, la apertura del presente hacia sus pasados se encuentra limitada por estos grupos que estructuran el tiempo de una sociedad.⁷⁰

En el marco de estas afirmaciones el filósofo francés se va a preguntar por el lugar desde donde se habla. ¿Cómo distinguir “nuestro tiempo” de los “otros tiempos”? ¿Cómo distinguir nuestra modernidad de las modernidades anteriores? ¿Cómo legitimar tanto la diferencia como la referencia del discurso sobre la modernidad en un contexto en el que se cuestiona la credibilidad de los grandes relatos, en un contexto en el que prevalece el discurso de la deslegitimación? Al respecto, Ricoeur señala una dificultad para entrar al debate puesto que se elude la cuestión previa de la posibilidad de caracterizar la época en que se vive.⁷¹ En este sentido, va comenzar el esbozo de los roles del historiador y el juez para señalar los límites del conocimiento histórico. De modo que a éstos añadirá un “tercero imparcial”, un “tercero en el tiempo” que pueda garantizar un juicio: el ciudadano. Su intervención constante lo colocará del lado del historiador como árbitro último, como “el portador militante de los valores liberales de la democracia constitucional”.⁷²

Así, parece que las distancias que suponen la “perspectiva temporal” del historiador, la “perspectiva temporal” del actor social y la del filósofo, se cierran. ¿Qué ocurrió? Que el

⁷⁰ La idea se encuentra desarrollada a partir de un análisis del tiempo que permite esbozar las divergencias y convergencias entre la historia y la memoria; éstas suponen dos formas de estructurar socialmente el conjunto del pasado, el presente y el futuro en las sociedades modernas. Su cercanía, pero no su identidad, está determinada por estas dos formas de interpretar el conjunto estratégico del presente, el pasado y el futuro. Véase al respecto Rafael Farfán, “El tiempo en la sociología II: La otra cara del tiempo de la sociología del tiempo. La construcción social de la memoria”, en Guadalupe Valencia (coordinadora), *op. cit.* pp. 121-149.

⁷¹ Paul Ricoeur, “La filosofía crítica de la historia”, *op. cit.*, pp. 408-411.

⁷² La mirada de este ciudadano “se estructura a partir de su experiencia propia, instruida de modo diverso por el juez penal y por la investigación histórica publicada”. *Ibid.*, p. 433.

“obrar en común” que regulaba las escalas temporales consideradas y recorridas por los historiadores se fracturó;⁷³ el “mundo social” que agrupaba y servía de “referente común” a estos tres actores sociales se fragmentó tras el surgimiento de la novedad del *Neuzeit*. Desde entonces, se habla del “presente histórico” como el punto terminal respecto a las perspectivas rotas con relación a la reconstrucción del pasado “real”; pero también, como el **punto de sutura**, pues el historiador encuentra (las “perspectivas rotas” en) la unidad plural, “reunidas bajo la idea de una recepción del pasado, llevada hasta la de un *ser-marcado* por el pasado”. De esta forma se halla la “unidad plural” que permite reunir las “perspectivas rotas”.

El problema de incluir la *pluralidad de tiempos* dentro de la construcción temporal que hace el historiador a partir del “presente histórico”, demuestra la tensión entre epistemología y ontología. Esta tensión se va a manifestar también en el esfuerzo que hace el filósofo francés en su último trabajo, *La memoria, la historia, el olvido*, por integrar de manera más extendida los discursos reflexivos de los historiadores;⁷⁴ que señala el viraje crítico a la temática del “lazo social y las modalidades de identidad vinculadas a él”.⁷⁵ Un “retorno” a lo social, (la “sociedad analizada como una categoría de la práctica social”)

⁷³ Paul Ricoeur, “Historia y tiempo”, en *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 458.

⁷⁴ Christian Delacroix, “Lo que Ricoeur hace con los *Annales*”, *op. cit.*, p. 156.

⁷⁵ Como lo mencioné, se traza un camino que va del “hecho social total” como “modelo historiográfico de globalización por lo social”, a la “construcción de las identidades sociales” y lo “social en interacción”. *Ibid.* El desplazamiento entre *Tiempo y narración* y *La memoria, la historia, el olvido* respecto a lo social, se puede apreciar a partir de la idea según la cual “subyace en la conciencia global que tenemos de nuestra conciencia histórica”, un “sentido de historia” que designa, “en numerosísimas lenguas, a la vez la totalidad del curso de los acontecimientos y la totalidad de las narraciones que hacen referencia a este curso”. Paul Ricoeur, “Tiempo y narración III”, *op.cit.*, p. 781. Para Ricoeur, esta idea va acompañada de otra presuposición en la que tanto el tiempo, como la historia, pueden pensarse a través de una mediación imperfecta e inacabada. Es decir, que “la naturaleza del proceso de totalización” permite designar, mediante un *singular colectivo*, el tiempo así refigurado por la narración. Este singular colectivo, que el término tiempo indica y el de la historia designa, “engloba los dos procesos de totalización en curso, tanto en el plano de la historia, como narración, como en el de la historia efectiva”. En suma, se trata de la correlación entre una conciencia histórica unitaria y otra igualmente indivisible; una conciencia del tiempo de la modernidad.

expuesto sobre todo en esta última obra,⁷⁶ encaminado a resolver esta tensión entre el filósofo y el historiador, entre la *identidad* de un grupo social y otro, por medio de la articulación entre una fenomenología de la memoria y una epistemología de la historia. Pues propone reconstruir la “memoria colectiva” de un grupo social determinado, en tanto que es producto de la historia vivida por un conjunto de historiadores; y habría que agregar, por un conjunto de filósofos y ciudadanos.⁷⁷

De modo que en *La memoria, la historia, el olvido*, el filósofo francés va intentar un dialogo crítico entre la filosofía y la historia respecto a la *condición histórica*; un dialogo entre dos prácticas que exponen dos puntos de vista opuestos: de un lado, se encuentra la “captación cognitiva del historiador”, y del otro, la “captación cognitiva” del filósofo.⁷⁸ Esta última se remonta a la “gran tradición” filosófica de occidente, que se apoya en los acontecimientos de pensamientos notables (los grandes filósofos) para pensar las situaciones. Mientras que la “captación cognitiva del historiador” se efectúa “desde adentro”.⁷⁹ La solución a estas dos perspectivas (temporales), el filósofo francés la va a encontrar en la posible complementariedad final entre “el enfoque histórico y el trabajo ontológico del filósofo”.⁸⁰ Por lo tanto, para reunir (o establecer el vínculo entre) la memoria de la gente ordinaria y la historia de los historiadores con el enfoque del filósofo,

⁷⁶ Y que se funda en la recuperación de las proposiciones de Lepetit sobre las modalidades de construcción de las identidades sociales. Christian Delacroix, “Lo que Ricoeur hace con los *Annales*: metodología y epistemología en la identidad de los *Annales*”, *op. cit.*, pp. 156-157.

⁷⁷ Dado que las “diversas perspectivas temporales” estaban reguladas por “el obrar en común en el mundo social”, ahora debe incluirse a un “tercero imparcial”: los ciudadanos.

⁷⁸ Paul Ricoeur reivindica la identidad de la denominada escuela de los *Annales* mediante su metodología a expensas de lo epistemológico. Así, dada la proximidad de los *Annales* a la práctica histórica, va a insistir en el posicionamiento más metodológico de ésta que epistemológico. De ahí que termina por asignar al filósofo la tarea de explicar la inteligibilidad propia de lo que el historiador reivindica como metodología. “Más importante acaso, entre el ejercicio de ‘reconstrucción narrativa’ de la epistemología historiadora en *Tiempo y narración* y la vasta recuperación –que por cierto es también una reconfiguración–, en *La memoria, la historia, el olvido*, de proposiciones de índole epistemológica elaborada por los historiadores mismos, lo que cambia es la naturaleza de la operación epistemológica efectuada por Ricoeur”. *Ibid.*, pp. 155-156.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 168.

Paul Ricoeur propone articular una fenomenología de la memoria y una epistemología de la historia. Así, la memoria y la historia se fundan existencialmente en el Cuidado (y en la temporalidad del cuidado).

Lo que permite una relación entre la memoria (fidelidad) y la historia como ciencia (verdad) a partir del presente, es el acoplamiento de una fenomenología de la memoria y una epistemología de la historia, que confluye finalmente en una ontología de nuestra condición en cuanto a seres históricos. Esto conduce al permanente desafío del historicismo: cómo se relaciona la vida y la historia como ciencia.⁸¹ Es decir, la necesidad de unir lo que se ha dislocado (el espacio y el tiempo); de “llenar” el tiempo y el espacio vacíos; de “recuperar” la vida para “llenar” el tiempo. En suma, de salvar la *unidad* del “viejo concepto de experiencia”. Aquel concepto que abarcaba, de manera conjunta e inseparable, la “experiencia receptiva de la realidad” y la “investigación de esa realidad vivida” en la unidad de la experiencia.⁸² De acuerdo con Paul Ricoeur, un presente “dislocado” requiere de la “fuerza del filósofo” para *interrumpir*, mediante esta “fuerza del presente”, el pasado que se ha convertido en depósito muerto. Dado que la *vida no quiere ser preservada sino acrecentada*, el filósofo debe hacer una reflexión “intempestiva” (Nietzsche) para romper “inmediatamente con el problema del saber (*Wissen*) en beneficio de la vida (*Leben*)”, y así “inclinarse el problema de la verdad hacia el de la utilidad (*Nutzen*)”.⁸³

⁸¹ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo*, op. cit., p. 44-45.

⁸² En este significado de *experiencia*, tanto la “experiencia como experiencia de la realidad vivida”, como “la actividad intelectual” (“lo meramente pensado”), en “el sentido de la investigación ‘histórica’ premoderna”, se condicionan mutuamente. *Ibid.*, p. 45

⁸³ En realidad, aquí Paul Ricoeur está parafraseando al filósofo alemán Friedrich Nietzsche. Véase, Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, traducción Dionisio Garzón, Madrid, EDAF, 2000. Para enfrentar el “tiempo de crisis” derivado de la novedad del *Neuzeit*, el filósofo francés va tomando la idea de “pensar la fuerza del presente” de la segunda de las *Consideraciones intempestivas* del texto de Nietzsche aquí citado. Y en adelante, a partir de la página 981 del texto *Tiempo y narración III*, citará

Al lado de esta idea, me interesa exponer otra donde el “presente” (*experiencia presente*) no esté fracturado de antemano; ni tampoco que la **ruptura** sea generaliza *a priori*, de manera abstracta. Se trata de un “presente” (“experiencia del presente”) unido al surgimiento del “acto social” y que hace posible la constitución de la temporalidad humana. El surgimiento de este acto expresa la inmediatez y el carácter cualitativo del mundo, constituyendo así el origen de toda la estructura del tiempo. Es una experiencia expresada en la unidad de un proceso del que forma parte la relación dinámica sujeto-objeto.⁸⁴ Se trata pues de la “unidad” de la “experiencia”. Una experiencia donde la “percepción sensible”, que alude a la presencia del ver y el oír, no esté separada del pensamiento. Una experiencia que no esté “fracturada” de antemano, o en donde no se haga únicamente énfasis en la ruptura “epocal” (sic) que significó el arribo de la “Era moderna”.

En esta “experiencia presente” no es necesario asumir el dinamismo o aceleración característicos de la modernidad, determinados por el distanciamiento progresivo entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”.⁸⁵ Por lo que tampoco abordaré el

dicha obra para hablar del olvido, lo histórico y lo ahistórico. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III.*, *op.cit.*, p. 981.

⁸⁴ Planteado en términos de la interacción dinámica entre el individuo biológico y su entorno, que supone la relación del “mundo que está ahí” (*world that is there*), el “no sí mismo como objeto”, y el individuo biológico (organismo), en tanto que es en la experiencia en la que el organismo físico puede llegar a ser un objeto para sí mismo. Aquí, los procesos tomados como un **todo** incluyen “las interacciones del organismo con el medio”, de modo que la “mente ya no es algo que está aquí, algo interior, que recibe impresiones de algo que está allí, algo exterior. Lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo, son fases de un solo proceso y apuntan a diferencias de perspectivas, no a diferencias absolutas de locus”. Por lo tanto, la relación sujeto-objeto que expondré más adelante forma parte de un proceso en el que ambos constituyen una *unidad*. De modo que “Ser (sujeto en tanto *objeto*) y No Ser” (el “no sí mismo como objeto”), “tomados como momentos de un proceso”, llegan a constituir un “sí mismo”, que **es sujeto y objeto a la vez**. Lo que sugiere la historicidad y lo novedad (*emergencia*), pues “allí donde ser es existir sin devenir, no hay pasado”.

⁸⁵ Esta estructuración del tiempo (Heidegger y Ricoeur) se hace a partir de un mundo social emergente y novedoso que se distingue del que se ha ido constituyendo en los últimos dos siglos, al hilo del proceso de modernización. Lo que el primero (Heidegger) no pudo resolver, el segundo (Ricoeur) se lo planteó; por eso habla de la *temporalización del pasado* para “pensar” la historia y el *tiempo de la historia* a partir de un “proyecto”. Un mundo cuyos rasgos más llamativos son, por un lado, la tendencia arraigada a “presentar ese cambio social profundo como una transformación que afecta al espacio-tiempo”; y por el otro, que a la “hora de dar cuenta de ese cambio en las determinaciones del tiempo, se tiende a asegurar que las transformaciones

problema del “espacio-tiempo” en la dirección del determinismo de las tradiciones y nociones heredadas del pasado en donde el **cambio** termina por desvanecerse; ni radicalizando éste haciendo del futuro, cargado de expectativas y posibilidades, la única orientación posible por su “carácter abierto”. Más bien, adoptaré la idea según la cual la construcción de la temporalidad humana se hace a partir de la “emergencia” de un “acto social” (“perspectiva de un mundo común”). De modo que no haya necesidad siquiera de escapar del hiato entre expectativas y realizaciones, que requiere como solución la existencia de “pluralidad de actores en la historia”, o de “quiebras en la memoria colectiva”, a la manera de Koselleck⁸⁶ y de Paul Ricoeur, donde el pasado se ha convertido en “depósito muerto” y ya no anima al presente; donde el tiempo y espacio son vacíos, y por ende, se necesita temporalizar la historia y lo social.⁸⁷

Lo que me propongo entonces a partir del siguiente capítulo es delinear algunos elementos que hagan posible la estructuración del tiempo a partir de la “experiencia presente”, donde el espacio y el tiempo permitan a su vez la “perspectiva de un mundo común”. Aquí, la idea de “materia” supone, por una parte, la separación del tiempo y el espacio como condición en la construcción de procesos que se estabilizan a lo largo del

temporales son más profundas que acaban por aniquilar o hacer humana y socialmente invisible el tiempo mismo”. Véase al respecto, Ramón Ramos, “El tiempo en la sociología I”, *op. cit.* 110 ys.1.

⁸⁶ En Koselleck, este hiato que separa expectativas y realizaciones surge a partir de la ruptura epocal que propició la “Era moderna”, es decir, “acontecimientos que suelen frustrar las expectativas”. La novedad del *Neuzeit* nace junto a una particular experiencia vivida del cambio histórico, una forma particular de experimentar la temporalidad, que separa expectativas y realizaciones. ¿Cómo escapar a la determinación de un pasado que ya no anima al presente y al mismo tiempo aceptar que el futuro escapa a “nuestro control”? Koselleck expresa dos respuestas a esta pregunta, es decir, maneras de enfrentar dicho hiato. Una de éstas consiste en adoptar la “pluralidad de actores en la historia” que hace que el resultado nunca coincida con las expectativas particulares de ninguno de ellos. De forma tal que se termina escapando de la previsibilidad de la historia. La otra apunta a la reconstrucción de las experiencias objetivadas que se han vuelto extrañas y que supone quiebras en la memoria colectiva. Véase al respecto, Reinhart Koselleck, “Futuro pasado”, *op.cit.*

⁸⁷ Uno de los corolarios que Ricoeur va plantear con respecto al “fenómeno de la depreciación del pasado” (la idea de que la historia mundial al tiempo que engendra la unidad de la historia la rompe) señala el “incremento del sentimiento de distanciamiento que, a escala de la sucesión de varias generaciones, tiende a anular el sentimiento de deuda de los contemporáneos respecto a los predecesores”. Paul Ricoeur, “La filosofía crítica de la historia”, *op.cit.*, p. 397.

tiempo; sin que ello implique negar el “cambio”, pues lo involucra, precisamente, en la construcción de la temporalidad humana a partir de la emergencia de un “acto social” (“perspectiva de un mundo común”). Por otra parte, en el “mundo perceptivo” el espacio y el tiempo están inevitablemente separados. Esta separación es esencial para la “percepción del movimiento”. Pues “el movimiento en la naturaleza implica en la naturaleza reposo”. No hay necesidad de liberar el tiempo del movimiento ni tampoco de liberarlo de la conciencia. Ya que la “perspectiva” existe como algo presente en la naturaleza y no meramente en la conciencia. Para Mead, debe haber un “espacio atemporal” en el que tenga lugar el movimiento. Es decir, en cada “perspectiva” hay cosas permanentes para las que el tiempo es irrelevante; cosas que dan sentido a los cambios que ocurren en el tiempo. De tal modo que el “organismo”, en tanto “acontecimiento que percibe”, establece un carácter permanente de “aquí allí”, de “ahora y después”, constituyéndose él mismo en un “patrón duradero” que incluye una estructura unitaria cuya naturaleza requiere cierto periodo de duración para poder llegar ser ella misma.

Así, esta noción de *organismo*, que habré de explicar en detalle más adelante, al incluir una estructura unitaria cuya naturaleza requiere cierto periodo de duración, es en sí mismo un “patrón duradero” y, por ende, no sólo es una “estructura espacial sino también temporal, o un proceso”.⁸⁸ En este sentido, el “individuo biológico” (organismo) es lo “real”, pues para Mead “lo real” se encuentra anclado a lo inesperado que, en tanto emerge (“*emergent event*”), constituye la principal referencia del presente.⁸⁹ Este presente habrá de

⁸⁸ *Ibid.* p. 339.

⁸⁹ George Mead, “Time”, en Anselm Strauss (editor) *George Herbert Mead on social psychology*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A, pp. 329-341.

ser lo suficientemente “extenso” como para permitir que la cosa sea lo que es,⁹⁰ y podrá definirse como la “extensión temporal del estar pasando de los acontecimientos que constituyen una cosa”. El problema será: ¿Qué tan amplia deberá ser la extensión temporal para que el objeto sea lo que es? ¿Será el “presente especioso” lo suficientemente extenso como para permitir la “constitución de ese objeto permanente”? ¿Cómo la “abstracción de la extensión del mero pasar” es extraída del tiempo en el que los acontecimientos ocurren porque devienen? O para plantearlo en los términos de Mead, “¿cuál es el fundamento experiencial de la homogeneidad del espacio?” Y ¿cuál es el fundamento “material”⁹¹ de la separación del tiempo y el espacio? En pocas palabras, ¿qué es el presente?

En los siguientes dos capítulos habré de referirme a estas preguntas, comenzando, en primer lugar, por las referidas a la “extensión” del “presente especioso” (capítulo 3). Posteriormente (capítulo 4) me centraré en las tres últimas preguntas concernientes a la experiencia de la homogeneidad del espacio y la idea de materia de modo que me sea posible abordar *The objective reality of perspectives* (1926), donde claramente se advierte el menor énfasis de Mead sobre el término “*specious presents*”, dada la vinculación del “presente” al “acto social” en el que un individuo se encuentra.⁹² Finalmente, esbozaré una idea consistente en afirmar que la “realidad objetiva de las perspectiva” permite construir un tiempo lo suficientemente prologando que hace posible la constitución de los objetos

⁹⁰ Para el filósofo y sociólogo alemán Hans Joas, esta idea forma parte de la teoría de Mead de la Constitución de la “cosa física”, o la “constitución de objetos permanentes”. Hans Joas, “Temporality and Intersubjectivity”, en *G.H.Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, p. 193.

⁹¹ George Mead, “La cosa física”, en *La filosofía del presente*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008. La idea será desarrollada en el capítulo seis. Aunque haré referencia en el siguiente.

⁹² Ideas que ampliaré empleando otros trabajos como la “Génesis del *Self* y el control social” publicado por vez primera en *Internacional Journal of Ethics*, (1925) y reeditado fragmentariamente en *Philophy of the Present*. Así como el artículo “La Naturaleza de la Experiencia Estética” (1926). Aunque me referiré a otros trabajos tales como “El individuo biológico”, “La persona y el proceso de reflexión”, y de su psicología social.

permanentes. Pero también, que esta “perspectiva” (en reposo) puede estar en movimiento respecto a otra que está en reposo, y que esto no necesariamente hace del pasado un “pasado muerto”. Diferentes grupos sociales viven procesos que no necesariamente (*a priori*) están afectados en la dirección de un “futuro abierto” dados los cambios que están ocurriendo. Aquí, el pasado puede estar todavía “vivo”, es decir, el “horizonte temporal” no se asume aquí como una preparación para el futuro cargado de expectativas y posibilidades.⁹³ Más bien, en estos grupos el presente puede estar conectado con un “pasado vivo”, y en caso de verse afectado por lo que “ocurre”, el trabajo consistiría precisamente en indagarlo. Se trata, en un primer nivel, de una “reconstrucción de los procesos de innovación cultural” a partir de las “situaciones en su inmediatez cualitativa”.⁹⁴ Lo que plantea como condición fundamental en la construcción social del tiempo al “organismo biológico”, que constituye la **principal referencia** del presente, es decir, lo vivo, lo “real”.

⁹³ Donde se da una “puntuación del presente, la historificación del pasado y la apertura del futuro”.

⁹⁴ Hans Joas, “On articulation”, *Constellations* 9, 4, 2002, pp. 504-515.

Capítulo tres. Del “presente especioso”.

I. La necesidad de la duración a partir de la extensión del presente.

¿Cómo construir la *duración*? ¿Cómo hacer del “presente” un periodo suficientemente prolongado de modo que permita al objeto ser lo que es? ¿Cómo construir la continuidad y la permanencia de un objeto? Es decir, ¿cómo se expresa la continuidad y la unidad en la “experiencia presente”? Y por otra parte, ¿cómo se *perciben las cosas* en este presente? ¿Cómo se da la relación entre el espacio y el tiempo en esta percepción de las cosas? ¿Qué idea de materia se expresa aquí? Si se piensa el tiempo “espacialmente”, la “duración” existe únicamente fuera de nosotros, en el presente.¹ Aquí, poner la “duración” en el espacio significa que nosotros le concedemos duración a las cosas; de tal modo que la *sucesión* se sitúa en el seno mismo de la *simultaneidad*. Es decir, se forma la idea de un tiempo mensurable, “que es espacio en tanto que homogeneidad y duración en tanto que sucesión”.² En este contexto, la “ciencia” disocia extensión y duración en provecho del espacio. Inversamente, si se disocia en provecho de la duración, parece que la “verdadera duración” escapa a cualquier tipo de determinación. No obstante, “nuestros estados de conciencia” permiten mantener la ilusión de “objetivarlos, de hacerlos entrar de alguna manera en la corriente de la vida social”.³

Así, a la pregunta ¿cómo contemplar el yo en su pureza original? Se contesta afirmando que mediante una “reflexión profunda” captamos “nuestros estados internos como seres vivientes, siempre en vías de formación”. Aunque sólo lo hacemos raramente, dado que la mayor parte del tiempo se vive exteriormente a uno mismo; “sólo se percibe la sombra que la pura duración proyecta en el espacio homogéneo”. No hay aquí el “ser es en el tiempo”, pues nuestra existencia se desarrolla más en el espacio que en el tiempo; “vivimos más para el mundo exterior” que para nosotros.⁴ Por lo que sólo mediante un vigoroso *esfuerzo de reflexión* volvemos a “entrar en nosotros mismos”; y “obramos” más frecuentemente en el espacio para mantener con ello “a la ley de la causalidad que

¹ Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Traducción Juan Miguel Palacios, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 158.

² *Ibid.*, p. 159

³ *Ibid.*, p. 160

⁴ *Ibid.*, p. 161

encadena los mismos efectos a las mismas causas”. Aunque en este “presunto mundo fenoménico”, “hecho para la ciencia, todas las relaciones que no pueden traducirse a simultaneidad, es decir, a espacio, son científicamente incognoscibles”.⁵

Desde esta perspectiva, la disociación opera en beneficio de la duración y en detrimento de la “ciencia”. La “verdadera duración” es captada mediante un “esfuerzo reflexivo” al que parece acompañarle una fuerza trascendente que se le escapa al pensamiento conceptual y a la acción instrumental. La voluntad y la creatividad aquí escaparían a cualquier determinación posible. Y la “fuerza del filósofo”, inherente a una “vida acrecentada”, disociaría extensión y duración en provecho de la duración. Entonces, desde este punto de vista, ¿cómo percibimos las cosas? ¿Cómo se capta la “realidad” cambiante? Parece que la “realidad”, en tanto flujo continuo de experiencias, se percibe únicamente de modo conceptual o artificial; sólo se “atrapa”, se detiene y aprehende la “realidad”, el “flujo de experiencias de lo real”, mediante formas artificiales.

Ahora bien, esta idea de “espacializar el tiempo equivale a caer en la ilusión de pensar que el pasado y el futuro existen, pero que no están ‘presentes para nosotros’ en ese momento”.⁶ ¿Cómo restituirle “realidad” al pasado y al futuro? ¿Cómo “llenar” el tiempo presente? Si se piensa el tiempo “espacialmente” como algo que existe *tutum simul*, o bien, como un “flujo” incesante en el cual el presente está en cambio perpetuo, parece haber una contradicción; es decir, ante un tiempo eterno e ilusorio y un tiempo que está en un “flujo absoluto desde la nada hacia la nada”, el único camino viable es asumir la idea del flujo, “no como mero flujo, sino como una serie cuyos elementos, sin importar lo mucho que se traslapen o interpenetren, realmente se suceden los unos a los otros”.⁷ El tiempo aquí se debe pensar como “un presente en cambio perpetuo” que “lleva atados un futuro y un pasado que no existen”. ¿Cómo construir el tiempo a partir de una sucesión que haga posible la *duración* sin que esto devenga en una “duración verdadera” opuesta a toda determinación “artificial”?

⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁶ Collingwood, R.G., “Algunas perplejidades sobre el tiempo con un intento de solución” en *Históricas* 82, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, mayo-agosto 2008, p. 9.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

Formulada la pregunta en los términos del filósofo francés Henri Bergson, ¿cómo poner la duración en el espacio? ¿Cómo situar la *sucesión* en el seno mismo de la *simultaneidad*? En 1926, casi cuatro décadas más tarde de que el autor de *Materia y memoria* (1896) formulará esta pregunta, se pronunciaron *Algunas perplejidades sobre el tiempo*, denunciado con ello la oposición entre el “tiempo lleno” y “tiempo vacío”, dado que poner el tiempo en relación con el espacio o rellenarlo, no aclaraba las incertidumbres que se generaban para definir lo que era el tiempo. En ese lugar, el intento de solución que se proponía respecto a la construcción del tiempo a partir de una sucesión que hiciera viable una duración, consistía en fusionar el pasado y el futuro de tal modo que la “presencia real” de estos dos elementos en el presente hicieran de éste una realidad concreta y cambiante.⁸

En este sentido, el pasado *como pasado*, y el futuro *como futuro*, eran puramente ideales, y únicamente en tanto ideales, pasado y futuro podían ser *pensados*. Separados, estos dos elementos “tienen ser para la mente y sólo para ella”. No obstante, son “completamente reales” al unirse en el presente, “sólo un presente dentro del cual el pasado sobrevive transformado y el futuro es presente en germen”.⁹ Así, se afirma que “al pasado *como tal* le damos ser en el momento de recordarlo y de pensarlo históricamente; pero hacemos esto gracias a que lo **desenredamos del presente** en el cual realmente existe transformado, y lo re-transformamos, en el pensamiento, en aquello que fue”.¹⁰

Según observo, este “intento de solución” muestra, por una parte, la posibilidad de “desenredar” el “ser” del presente (“especioso”); la idea de concebir lo “*real*” como una síntesis de opuestos. Esto es, si el “presente especioso” se extiende temporalmente lo suficiente como para permitir que la cosa sea lo que es, la cosa permanecerá y durará; el individuo humano será él mismo durante dicho periodo (presente especioso). De tal modo que la “presencia real” del pasado y el futuro en el presente, al “desenredar” este *presente*, hará de él una “realidad concreta y cambiante” y no un punto matemático vacío. Sin embargo, la pregunta es, ¿qué tan “extenso” deberá de ser este “presente

⁸ Es decir, “lo real es el presente” en la medida que se concibe como “la unión del presente y el pasado en una duración o permanencia que al mismo tiempo es cambio”. *Ibid.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 11-12. Las negritas son mías.

especioso” como para permitir la constitución de un *objeto permanente* sino que ello anule el cambio? ¿Cómo, la “presencia real” del pasado *como viviendo en el presente* y el futuro *como germinando de él*, son completamente reales? ¿Cómo constituyen pasado y futuro “el presente” mismo? Pues no hay pasado, ni presente, ni futuro, ni tiempo, si la única “realidad” es el presente reducido a un “punto matemático” que se desvanece. O bien, el presente se extiende al grado de dejar únicamente “el estar pasando”,¹¹ pero pasado y futuro, de igual forma, terminan por desvanecerse.

Por otra parte, hay aquí, en este *Intento de solución* pronunciado en 1926, la exigencia de una *metafísica* capaz de abandonar el “esfuerzo por concebir todos los objetos del pensamiento como existentes”.¹² Preocupación estrechamente relacionada con el problema del tiempo que rondaba ya en la década de los años veinte en Europa; y que a partir de 1922, el filósofo alemán Martin Heidegger desarrollaría en sus cursos sobre Aristóteles y la fenomenología; cuyo proyecto original lleva por título, *Interpretación fenomenológica sobre Aristóteles (Esbozo de la situación hermenéutica)*.¹³ En éste trabajo se convocaba a una “destrucción” de la tradición para liberar al hombre de los conceptos “costrificados”;¹⁴ dándose el paso decisivo hacia un “auténtico pensamiento viviente”; puesto que “el pasado no se abre, así, más que en la medida de la resolución y el poder de la penetración comprensiva de la que dispone un presente”.¹⁵ La afirmación categórica de Heidegger al respecto es: “la crítica de la historia es, siempre, una crítica del presente”.¹⁶

La “destrucción de la metafísica” planteada por Heidegger tenía como finalidad criticar la primacía dada por la metafísica a la visión y a la presencia.¹⁷ Puesto que -afirmará más adelante en

¹¹ Se refiere aquí a la idea de que “estar pasando es ser” del único modo posible, es decir, en *presente*.

¹² *Ibid.*, p. 13.

¹³ En 1988 se halló este manuscrito sobre Aristóteles, considerado al principio como un “eslabón perdido” fundamental para realizar una reconstrucción adecuada de la génesis de *Sein un Zeit*, y que al ser identificado, pasó a considerarse como la “auténtica célula seminal” del gran tratado de 1927. Véase al respecto sobre la arqueología de *Sein und Zeit*, Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de La Modernidad (1900-1929)*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 1996. Los párrafos citados aquí del filósofo alemán son extraídos de este estudio sobre la génesis del tratado de 1927.

¹⁴ *Ibid.*, p. 467.

¹⁵ Heidegger citado en “Génesis de *Sein und Zeit* o arqueología de un tratado”, *op.cit.*, pp. 467.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ En el artículo de 1922, *Interpretación fenomenológica sobre Aristóteles (Esbozo de la situación hermenéutica)*, Heidegger formulaba el regreso a los problemas originales de Aristóteles con el propósito de replantear el sentido de una tradición que se extiende a la historia cristiana de occidente; lo que implicaba, según él, hacer comprensible “nuestra

1927- mediante la “destrucción - de la historia de la ontología” era posible lograr lo que hasta ese momento de la historia no se había podido hacer, a saber, plantear la pregunta que interroga por el ser, preguntándose por el ser y su estructura. Lo cual permitiría denunciar este “presente” como “sospechoso” y avanzar del “ver” al “comprender”, es decir, a una “interpretación descubridora”. El resultado de este desplazamiento fue la construcción de la “identidad subjetiva” mediante la “narración”; “cualquier instante” **presente** sería calificado por la instancia del discurso que lo designa reflexivamente. Y la construcción de la *duración*, la transición entre un *instante cualquiera* y el *presente vivo*, se lograría, en términos de Paul Ricoeur, mediante un *presente* del que procede la significancia (lugar de producción de sentido). De modo que, preocupado por no abandonar lo original a lo inefable, y resistirse a la tentación de la inmediatez para evitar que la “identificación subjetiva” se extraviara en la serie episódica de las acciones, haciendo imposible toda “identidad subjetiva” (identidad narrativa), se introduce la “interpretación descubridora”.

Ahora bien, ¿cómo se llega a esta “interpretación descubridora”? El desplazamiento del “ver” al “comprender” (y a la “interpretación”) ha sido identificado en una de las “historia (s) de la metafísica occidental” en el contexto de la importancia que asumía, cada vez más para las humanidades como disciplinas académicas, la “interpretación y sus soportes metafísicos”.¹⁸ La historia que se cuenta trata sobre la “autoreferencia cultural dominante” y “nuestra visión” histórica retrospectiva acerca de la “realidad de tal cultura”. Aunque nuevamente aquí se evidencia la idea de cierta “crisis” ligada a *La época de la imagen del mundo*,¹⁹ como resultado de una disputa entre lo

propia situación en el presente”; implicaba hacer hablar los problemas originales de Aristóteles en función de la “comprensión vital de nuestra propia actualidad”. *Ibid.*, p. 468. En la obra de 1927, Heidegger afirmaría que a través del problema de la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, se busca poner de manifiesto las “experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser”, es decir, el “origen de los conceptos ontológicos fundamentales, o investigación y exhibición de su ‘partida de nacimiento’”. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op.cit.*, p. 33. Cabe aclarar que todavía en esos años, e incluso en 1923 en el curso de verano sobre “Ontología. Hermenéutica de la facticidad”, que fuera el borrador de la primera sección de *Sein und Zeit*, no aparece la noción de “presencia” (*Vorhandenheit*) como aspecto de una forma de ser, tal y como se presentaría en el tratado de 1927 al conceptuarse como *Vorhandensein*. Francisco Gil Villegas, *op. cit.*, p. 460.

¹⁸ Hans Ulrich Gumbrecht, “Metafísica: Una breve historia de lo que está cambiando”, en *op.cit.*, p. 36.

¹⁹ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1998, pp., 63-79.

“antiguo” y lo “moderno”.²⁰ Esto es, a finales de la Edad Media surge un nuevo tipo de autoreferencia humana que sostiene que los “seres humanos son excéntricos al mundo”, no obstante que este mundo es primariamente una “superficie material a ser interpretada”. El nombre que se le asigna a esta “nueva visión del mundo” es el de “campo hermenéutico”;²¹ que, tras la disputa entre lo antiguo y lo moderno, y el predominio del *cogito*, en tanto desplazaba la “presencia real” y la “priorización de la dimensión del tiempo por sobre la dimensión del espacio”, consolidará la “visión metafísica del mundo” actual. Esta “visión” entraría en “crisis” como resultado, paradójico, de la “entronización de la hermenéutica filosófica en el centro de las *Geisteswissenschaften*.”²²

Desde mi perspectiva, es evidente la relación entre esta “crisis” y la “Era moderna” (*Neuzeit*); no obstante, me permite constatar la crítica que he señalado a este respecto en el capítulo anterior, y que ahora empleo para consolidar mi argumento sobre la necesidad de una “experiencia” donde la “percepción sensible”, que alude a la presencia del ver y el oír, no esté separada del pensamiento.²³ Una experiencia con *carácter estético* que, a partir de la unidad cualitativa”, proporciona *unidad* a las partes variadas de una experiencia y permite expresar la continuidad y la unidad en la “experiencia presente”. En este contexto, la **referencia** al cuerpo, en tanto que emerge (“*emergent event*”) y constituye lo “real”, se convierte en la *principal referencia del presente*.²⁴ Al mismo tiempo, me

²⁰ Me estoy refiriendo al desarrollo de los “paradigmas” de la “expresión” y la “interpretación” de finales de la Edad Media. La interpretación del mundo comenzó a significar “penetrar” o “ir más allá de la superficie material”, al mismo tiempo que se volvía convencional “pensar el mundo de los objetos y del cuerpo humano” como superficies que “expresan significados más profundos”. Así, la “interpretación del mundo comienza a ser comprendida como una activa producción de conocimiento acerca del mundo: es vista sobre todo, como ‘extrayendo los significados inherentes’ de los objetos del mundo, y es aquí donde está el paso decisivo hacia la modernidad”. Ulrich Gumbrecht, “Metafísica: Una breve historia de lo que está cambiando”, en *op.cit.*, p. 39.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

²² *Ibid.*, pp. 53-55.

²³ Me refiero a la relación entre vida y ciencia, o, más específicamente, al desafío del historicismo sobre la relación entre la vida y la historia como ciencia; sobre la relación entre la “experiencia receptiva de la realidad” y la “investigación de esa realidad vivida” en la unidad de la experiencia. Es decir, del “viejo concepto de experiencia” que intentaba salvar, según, Koselleck, Jacob Grimm.

²⁴ La idea que comenzaré a esbozar a partir de este capítulo sobre la constitución temporal, a diferencia de la construcción temporal que hace Ricoeur apelando al “tiempo narrado”, consiste en construir la “perspectiva” temporal mediante el “propio cuerpo” inmerso en una continuidad que se expresa estéticamente sin necesidad del lenguaje; no obstante, que se **representa**.

permite situar el *presente especioso* en cuanto a la “presencia real” del pasado y el futuro en este “presente”; y referirme a la crítica de la primacía dada por la metafísica a la visión y a la presencia.²⁵

II. El “presente especioso”: la experiencia original del tiempo.

¿Qué es el presente especioso? Y ¿qué tan “extenso” deberá de ser como para permitir la constitución de un *objeto permanente* sino que ello anule el cambio? Antes de comenzar a exponer este “presente especioso” quiero declarar que se puede rastrear cierta idea del **cambio** en el “*specious presents*” desarrollado por el psicólogo norteamericano William James; por lo menos, se vislumbran ciertos rasgos de este **cambio** en el “presente especioso” tal y como fue formulado en *Los principios de psicología*.²⁶ En este texto, si uno analiza la “experiencia original del tiempo” se advierten pistas para comprender cierta idea del cambio expresada a través de lo que llama una “especie de proyección perspectiva de objetos pasados sobre la conciencia presente”. Esto es, la percepción del tiempo aquí es “instantánea”, su duración depende de la posición en el espacio que estemos ocupando. Por decirlo de algún modo, hay que detenernos *instantemente* para percibir su longitud, dado que esta distancia establece nuestra relación con el tiempo. Y la posición presente, el instante, pasa a ser una porción “desde el que” y “con el cual” apreciamos lo que constituye nuestra *intuición* del tiempo.

²⁵ ¿Dónde queda pues esa *distancia* entre el “mundo” (objeto) y la “posición” que se ocupa respecto a éste? ¿Qué hay de esta *distancia* que separa lo “social”, en tanto “objeto”, de la “posición que ocupamos”? La “historia de la metafísica” a la que he aludido describe una visión en la que, por un lado, el “sujeto”, en tanto “observador excéntrico y descorporeizado”, se opone a un mundo compuesto de objetos puramente materiales, incluyendo el cuerpo humano; y por el otro, un sujeto que, para “penetrar la superficie del mundo”, debe realizar “el acto de interpretación” de este mundo, a fin de “extraer el conocimiento y la verdad como sus significados subyacentes”. *Ibid.*, p. 41. Lo que descuello de esto es, precisamente, planteado en los términos de esta historia, la necesidad de “cualquier clase de referencia no-cartesiana del mundo”. Es decir, de “superar la metafísica” en aras de liberarse de esta oposición, y de recuperar un “mundo” que se ha “perdido” (“visión metafísica del mundo”); de “volver” al “contacto con las cosas del mundo”. *Ibid.*, p. 61. Cabe aclarar que no sigo en esta línea la propuesta de Ulrich Gumbrecht respecto a la tipología que establece sobre las formas de “autoreferencia humana” de acuerdo a la “cultura dominante” de que se trate, ya sea de “significado”, o bien, de “presencia”. En la primera, la “autoreferencia dominante” lo constituye la mente, y en la segunda, la “autoreferencia dominante” lo constituye el cuerpo. *Ibid.*, p. 89 y ss.

²⁶ En esta obra, el psicólogo norteamericano William James, siguiendo a E.R. Clay, formuló la idea del “presente especioso”. Pero tal y como está desarrollada en el capítulo XV, *La percepción del tiempo* resulta más comprensible si se consideran algunas ideas desarrolladas en el capítulo XX en torno al espacio. En este sentido, el tiempo y el espacio tienen en común su propia experiencia en virtud de que la “experiencia original” de ambos es “siempre algo dado ya como unidad”, pues en “el tiempo, el lapso corresponde a la posición en el espacio”. William James, “La percepción del tiempo”, en *Principios de psicología*, México, FCE, 1994, p. 488. Es decir, las diferencias del pasado, presente y el futuro se desvanecen en “presentación” dado que lo que corresponde a estas diferencias está “simultáneamente en la conciencia”. *Ibid.*, p. 504. Según James, hay una “especie de *proyección perspectiva* de objetos pasados sobre la conciencia presente”.

El *instante* aquí es un “alto en movimiento”, una especie de “arraigo dinámico” que se asemeja a una “silla de montar de cierta anchura” en la cual estamos cabalgando en la *continuidad*.²⁷ Y a través de él podemos dividir el pasado, presente y futuro en tanto que constituyen un “especioso presente”;²⁸ este presente es la unidad de nuestra percepción en la medida que su “experiencia inmediata” constituye su duración; únicamente se puede percibir el tiempo en una duración: “como parte de este *bloque-de-duración* se percibe la relación de sucesión de un extremo al otro”.²⁹ De ahí que podamos captar el momento presente de un tiempo a partir de la *organización viviente y en movimiento* de un periodo de tiempo más amplio.³⁰ Pues este periodo, incluyendo sus dos extremos, se percibe como un todo que hace de su experiencia un momento sintético. De lo contrario, el instante presente se desvanecería, empero, no sucede así porque se percibe en una duración, es decir, en una “sensación de tiempo”. No se puede sentir el tiempo vacío.

Lo que ocurre, más bien, es que se encuentra cubierto por ciertos “contenidos sensibles” que hacen posible la percepción de la duración. Dichos “contenidos sensibles” se establecen en una relación de continuidad de tal forma que dos o más sucesos se experimentan de manera simultánea. Pues de otro modo, al pretender observar o atender el momento presente, descubriríamos que éste se ha diluido en nuestras manos. Por lo que pensar dos o más sucesos, uno después del otro, implica “representarlos” simultáneamente.³¹ Así, estos sucesos constituyen un pasado presente y futuro respectivamente que, “representados” de manera simultánea, forman un todo sintetizado. En este sentido, se trata de un “tiempo pensado”.³² Es como si en el pensamiento nos representáramos situados

²⁷ *Ibid.*, p. 487.

²⁸ *Ibid.*, pp. 502 y ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 487.

³⁰ De acuerdo con William James, la única forma admitir la existencia del presente en el tiempo es a través de una “meditación filosófica” que permita concluir que “debe existir”, no obstante, que el “único hecho de nuestra experiencia inmediata” de este presente es a partir del término “especioso presente”, nombrado así por E.R. Clay. *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 503.

³² Si representamos la corriente de tiempo real de nuestro pensamiento por una línea horizontal, el pensamiento de la corriente o de cualquier segmento de su longitud, pasado, presente o porvenir, puede ser representado en una perpendicular erguida sobre la horizontal en cierto punto. El largo de esta perpendicular simboliza cierto objeto o contenido, que en este caso es el tiempo pensado. *Ibid.* Si “representamos la sucesión como una línea, podemos representar simultaneidad como una segunda línea que formé ángulos rectos con la primera”. Establecemos la relación del tiempo con ésta, y con la segunda línea tratamos “nuestra intuición del tiempo, donde, justamente, como en una representación perspectiva distancia, estamos circunscritos a líneas en un plano que forman ángulos rectos en línea real de profundidad”; “pasado,

en un punto de manera tridimensional. De hecho, desde el punto de vista de la *percepción visual*, vivimos en un mundo tridimensional. La experiencia acumulada permite que el cerebro unifique las dos imágenes ópticas que se *superponen*, proporcionándonos una sólo imagen con la adecuada sensación de profundidad y distancia. Cuando esto no es posible, cuando las dos imágenes nos se superponen, se tiene una visión doble. Esta *superposición* óptica permite la construcción de una sola imagen en perspectiva (profundidad y distancia), proporcionándonos de este modo una “imagen tridimensional”;³³ es decir, la idea de *continuidad*.

La superposición de las dos imágenes ópticas ligeramente diferentes hace posible una imagen continua, del mismo modo que cuando uno observa una fotografía, no se advierten los miles de puntos coloreados que la conforman, pues el ojo no alcanza a verlos; lo que ve son puntos superpuestos fundiéndolos en una imagen continua. Por lo tanto, esta idea de continuidad permite representarnos diversos sucesos de manera simultánea. Ya que los diversos sucesos, seguidos uno del otro, al ser representados como si ocurrieran en sucesión, terminan siendo representados únicamente de manera simultánea. Se percibe el tiempo como parte de un *bloque-de-duración* permitiendo así la relación de sucesión de un extremo al otro. Esta duración constituye la unidad, “en cuyo interior la atención diferencia partes en relación una con otra”;³⁴ es la experiencia original del tiempo, un *especioso presente* que conocemos al intuirlo, dado que la percepción de su duración apenas rebasa este presente.

presente y futuro son diferencias en tiempo, pero en representación todo lo que corresponde a estas diferencias está simultáneamente en la conciencia”. James Ward, citado por James, *Ibid.*, pp. 503-504.

³³ Si únicamente nos basáramos en las imágenes que la retina recibe en dos dimensiones, viviríamos en un mundo plano. Pero la interpretación que tenemos del mundo viene del cerebro, que es el que nos da la “sensación de profundidad”. Así, al ver una escena, nuestros ojos reciben dos imágenes ligeramente diferentes formando lo que se llama “visión binocular”. Para ello se requiere de una coordinación precisa entre los ojos y el cerebro. Esto es, si una persona no coordinará el movimiento de sus dos ojos, vería dos imágenes distintas que el cerebro no unificaría, resultando así una visión doble. William James, “La percepción del tiempo”, en *op.cit.*, p. 686 y ss. La referencia clara a la estrecha relación de las vista (oído) y el tacto con el cerebro, así como a la experiencia original del espacio y del tiempo, todas de manera conjunta, se manifiesta en las afirmaciones vertidas por James en el capítulo sobre *La percepción del espacio*. Particularmente, su idea de que la vista “no pasa de ser una especie de tacto anticipador”. *Ibid.*, p. 701.

³⁴ William James, “La percepción del tiempo”, *op. cit.*, p. 488.

A partir de esta breve duración que “sentimos de un modo inmediato e incesante”,³⁵ y con los materiales que nos proporciona, conocemos el pasado. La idea de continuidad no es otra cosa que esta “unidad” del tiempo experimentada, en tanto que “desde el inicio, la experiencia es un momento sintético”. Es pues una *representación* la que nos permite percibir el *instante* como un todo de manera sintética. Y la única forma de representarnos dos sucesos en continuidad es en “perspectiva de distancia”.³⁶ Es decir, una *posición en el espacio* a partir de la cual apreciamos desde “cierta perspectiva” la duración del tiempo; percibimos la duración del tiempo en un instante, de ahí que sólo se pueda tener conocimiento del “instante presente”.³⁷ Esto es, el “tiempo pensado” no es sino una intuición de la duración que describe la sucesión simultánea de los dos extremos del intervalo; por lo tanto, hay que pensarlos (los dos extremos) como si ocurrieran en sucesión simultánea.

Descrito como una porción, el “tiempo pensado” constituye la “posición en el espacio” a partir de la cual se percibe el lapso del tiempo; pues únicamente del presente se tiene conciencia.³⁸ Y sobre ésta se *monta* una especie de “proyección perspectiva de objetos pasados”. Efectivamente, hacemos un “alto en movimiento” de tal modo que viajamos “en” y “a través” del tiempo. Así, inmovilizamos el tiempo, y a causa de esto, viajamos “en” y “a través” de él. Es decir, adquirimos la posibilidad de “estar” en el presente (instante) y al mismo tiempo nos transportamos a un pasado más o menos cercano y a un futuro más o menos cierto. Pero, la cuestión consiste en explicar dentro del “tiempo pensado”, en tanto constituye una “posición en el espacio” y una “representación”, lo que se quiere decir cuando se afirma que “percibimos la duración del tiempo en un instante”, debido a que sólo se puede tener conocimiento del “instante presente”. En este sentido, cabe recordar que para James no se puede sentir el tiempo vacío; más bien, éste se encuentra cubierto por ciertos “contenidos sensibles” que hacen posible la percepción de la duración. Si bien estos “contenidos sensibles” hacen posible la

³⁵ *Ibid.*, p. 505.

³⁶ *Ibid.*, p. 504.

³⁷ “¿Qué es lo original de nuestra experiencia de pasado, de dónde sacamos el significado del término?” “Veremos- escribe James- que tenemos una sensación constante y *sui generis* de pasado, en la cual van cayendo por turno todas nuestras experiencias. Pensar en una cosa como pasada es pensarla entre los objetos o en la dirección de los objetos que en el momento presente están afectados por esta cualidad”. *Ibid.* pp. 484-485

³⁸ *Ibid.*, p. 504

continuidad, lo que introduce la idea del cambio es precisamente su “representación” simultánea. Se trata de un tiempo pensado cuya representación nos permite percibir el *instante* como un todo de manera sintética. De esta forma, se representan dos sucesos en continuidad únicamente en “perspectiva de distancia”, en una *posición en el espacio* a partir de la cual apreciamos desde “cierta perspectiva” la duración del tiempo.

Dicho de otro modo, en tanto que el *instante* es un “alto en movimiento”, semejante a una “silla de montar”, cabalgamos en la continuidad sentados en una porción del tiempo, “presente-conocido”, que representa dicha “silla”.³⁹ A través de este instante podemos dividir el pasado, presente y futuro en tanto que constituye un “especioso presente”.⁴⁰ Este presente es la unidad de nuestra percepción en la medida que su “experiencia inmediata” constituye su duración. En este caso, se trata de instantes que constituyen el “especioso presente”. Por lo tanto, el problema no es el presente “especioso” en sí mismo, sino su prolongación hacia atrás. De modo que el “contenido del presente” adquiera consistencia y con ésta se restituya la realidad al pasado y al futuro. Pues todo radica, precisamente, en desenredar este presente “especioso”. ¿Cómo llevar a cabo esta tarea de tal modo que ello no implique “vivificar” suficientemente este presente para alargarlo? Buscaré dar respuesta a esta pregunta a partir de la idea sobre *La Naturaleza del pasado* desarrollada por George Herbert Mead (1929);⁴¹ posteriormente ampliaré las ideas desarrolladas por Mead con otros de sus trabajos.

³⁹ *Ibid.*, p. 487

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 502 y ss

⁴¹ George H. Mead, “The Nature of the Past”, en John Coss (ed), *Enssays in Honor of John Dewey*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1929, pp. 235-242.

III. La función del pasado.

La referencia explícita de Mead respecto al “presente especioso” se encuentra en varios de sus textos,⁴² pero en todos ellos plantea la idea de que la “realidad existe en un presente”, y de que si bien implica un pasado y un futuro, “de ambos negamos que existan”. El “presente especioso” implicaría la posibilidad de una extensión o amplitud temporal capaz de incluir “toda la realidad temporal”, de modo que sea concebible el “ser” como una mera síntesis que incluye, desde el inicio hasta el final, toda su historia, pero aquí, dejaría aparentemente el “estar pasando”⁴³ y eliminaría el pasado y el futuro; viviríamos sólo en el presente. O, las imágenes del pasado (recuerdo) y del futuro (anticipación), se fusionaría en un “instante”, en un “presente especioso” que no sería un presente real.⁴⁴ En el texto que ahora hago mención, *La naturaleza del pasado*, Mead hace énfasis en la diferencia entre el presente, pasado y futuro. Concretamente, afirma que “si alargamos un presente especioso de forma tal que, como sugiere Whitehead, cubra varios acontecimientos y abarque parte del pasado y eventualmente parte del futuro, los acontecimientos así incluidos no pertenecen al pasado ni al futuro, si no al presente”.⁴⁵

La crítica a este filósofo se centra en la idea de que, si bien el pasado surge en la memoria, en tanto “unimos los límite anteriores del presente con las imágenes que rememoran lo que acaba de ocurrir”, estas “imágenes están en el presente” y no sugieren, como lo hace Whitehead, que “vivificándolas” suficientemente alargáramos el “presente especioso”. De esta forma, sostiene que cualquier imagen de la memoria es únicamente una “imagen”, y por muy viva que sea no deja de ser

⁴² Aunque por ahora me refiero a: “Time”, en Anselm Strauss (editor) *George Herbert Mead on social psychology*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A, pp. 329-341. Un texto que pertenece a *The Philosophy of the Present*, ed. Artur E. Murphy (LaSalle, III; Open Court Publishing Co., 1932, 1959), pp. 6-177.

⁴³ *Ibid.* Esto nos llevaría, por supuesto, a la pregunta que interroga por el sentido del ser, es decir, ¿de qué forma, a partir del “ser ahí”, se puede conseguir la integridad de la temporalidad? Si el fundamento ontológico original de la existencialidad del “ser ahí” es la “temporalidad”; si para articular la totalidad estructural del ser del “ser ahí” es menester la temporalidad, ¿cómo apresar esta totalidad? Para unificar y articular el tiempo (los tres momentos del futuro, del pasado y del presente), en los términos de Heidegger, se requiere que la integridad del “ser ahí” esté limitada por la idea del “ser relativamente al fin” del “ser ahí” en la muerte.

⁴⁴ Se aceptaría la existencia de la “experiencia de un mero instante en sí mismo”, llamado “presente especioso”, que denota un presente no real, sino ficticio; y que incluiría un “recuerdo instantáneo” y una “anticipación instantánea” fusionados en (imágenes) un instante presente, de modo que dan la impresión de que el “presente especioso” se extiende, pero que en realidad no existe.

⁴⁵ George H. Mead, “La naturaleza del pasado”, en Ramón Ramos (com) *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1992, pp. 63-71.

“un mero sustituto de lo que fue o de lo que será dicho”. Por lo tanto, nunca podemos recuperar el sabor de la experiencia vivida o de lo “inesperado”, que como tal no se vive en el momento que emerge. Pues algo estaba ocurriendo cuando surgió: “la ruptura es reveladora de la continuidad, mientras que la continuidad es el fondo para la novedad”.⁴⁶

Así, Mead planteó la diferencia entre el pasado y el mero transcurrir de unos presentes a otros. Y lo hizo mediante la inclusión del pasado en “algún presente” bajo la “forma de representación”.⁴⁷ Es decir, el pasado “aparece en forma de representación de distinto tipo, típicamente en imágenes-recuerdo, que son ellas mismas presentes”. En este sentido, aparece en el presente bajo la forma de imágenes-recuerdo que están en el presente. No obstante que el “estar pasando” (*passage*)⁴⁸ efectivo de la realidad consiste en el paso de un presente a otro, el “presente que se funde en otro no es un pasado. Su realidad es siempre la de un presente. Pertenecen a algo que está ocurriendo”. Por lo tanto, para poder distinguir en este “estar pasando” (transcurrir) el presente del pasado y el futuro, es necesario precisar que se entiende por “estar pasando” (transcurrir). O dicho de otro modo, explicar cómo es que existe continuidad en la experiencia en la medida que se trata de una “continuidad de presentes”.⁴⁹ ¿Qué es lo que se sucede de un presente a otro?

Desde la perspectiva de Mead, lo que se sucede de un presente a otro son “contenidos”, “rupturas” que hacen del “transcurrir” una experiencia continua. Del mismo modo que para James, los “contenidos sensibles” hacen posible la duración y una relación de continuidad. Pero ¿qué contienen? Sentidos desordenados que se “convierten en experiencia cuando se sitúan en el seno de las formas del entendimiento”.⁵⁰ Estos sentidos forman parte de la experiencia como un continuo en tanto

⁴⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 63

⁴⁸ Se ha preferido traducir los términos “*passing*” y “*passage*”, en inglés, no como “transcurrir” o “transcurso”, sino como “pasar” y “paso”; es decir, en castellano, cuando el futuro pasa deviene el presente y cuando éste pasa, cuando ha pasado, deviene el pasado. Devenir es llegar a ser; pasar es dejar de ser; estar pasando es ser, del único modo posible, en presente. Esta ha sido la forma adoptada por Ignacio Sanchez de la Yncera, uno de los estudiosos más importantes de Mead en la lengua castellana y que ha sido autor de *La mirada reflexiva de G.H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación*, Madrid, Siglo XXI, Centro de Investigaciones sociológicas, 1994. Así como de varios artículos y traducciones sobre George Herbert Mead.

⁴⁹ George Herbert Mead, “La naturaleza del pasado”, *op. cit.*, 64

⁵⁰ *Ibid.*, p. 67

constituyen la novedad de la experiencia. De esta forma, la inevitabilidad de la existencia revelada en su continuidad, involucra íntimamente la ruptura, dado que sin ésta la continuidad no sería objeto de experiencia. El paso de un presente a otro hace evidente la ruptura en sí misma. Pero en la medida que es una sucesión de presentes, forman un continuo. Este continuo implica “dependencia o condicionamiento”. Es decir, la fase anterior de un acontecer constituye la condición de la fase ulterior, pues “la posición inmediata de un cuerpo en movimiento está condicionada por lo que le procedió”.⁵¹

De acuerdo con Mead, la función del pasado es condicionar lo que ocurrirá y aparecerá. Este condicionamiento, considerado “espacio-temporalmente”, es lo que le confiere al pasado su carácter cualitativo y diferenciado del mero transcurrir. El pasado así posibilita las “relaciones espacio-temporales”, condiciona las características de lo que acontece espacio-temporalmente. Es decir, el transcurso de la experiencia determinará lo que acontecerá.⁵² Es un pasado presente. Tiene su realidad en un presente. Y surge en éste en formas de representaciones, “típicamente en imágenes-recuerdo”; así, pertenecen a algo que *está ocurriendo* en la medida que a través de ciertos procesos mentales situamos dichas imágenes en un orden temporal. El pasado es una reconstrucción a partir del presente en el que estamos situados.

Así, el pasado se orienta desde de un presente especioso y se construye con los materiales que éste nos proporciona. Nos extendemos temporalmente a partir de este presente hacia atrás construyendo una sucesión de presentes y formando así una experiencia continua; retrocedemos en el tiempo, pero no podemos extendernos hacia delante, es decir, hacia el futuro. Se hace “retroceder las continuidades que son condición del presente”. Por eso, “el pasado es la extensión segura que las continuidades del presente demandan”. En suma, el pasado está presente en la experiencia. No se ha perdido. En este sentido, y de acuerdo con Mead, “trasciende nuestro presente”: “‘Lo que es’, tiene

⁵¹ *Ibid.*, p. 64

⁵² Según Mead, el “orden en el que las cosas ocurren y aparecen condiciona lo que ocurrirá y aparecerá”. *Ibid.*, p. 65

una extensión temporal que trasciende nuestra experiencia”.⁵³ El pasado que cada uno arrastra consigo es mayor que el “ámbito del presente especioso”.

Pero, ¿qué ocurre con el futuro? Si únicamente se puede retroceder “las continuidades que son condición del presente”, podría decirse que el futuro como tal no existe, pues no se puede extender temporalmente el presente hacia adelante. Esto es algo fundamental en texto *La naturaleza del pasado* de Mead. En donde se plantea que el futuro, en tanto se caracteriza por lo nuevo, se encuentra en el pasado. ¿Cómo explicar la ruptura que representa lo nuevo? Si partimos de la idea según la cual el pasado se construye desde un presente especioso, puede afirmarse que éste en sí mismo constituye el *punto de referencia* que nos define a partir de que situamos las imágenes en un orden temporal a través de ciertos procesos mentales; es decir, el *punto* en el que estamos situados, perspectiva, constituye la meta a la que uno debe llegar cuando se extiende temporalmente hacia atrás aquello que está ocurriendo. En este sentido, Mead sostiene que lo inesperado forma parte de una experiencia continua, de tal modo que en el momento de su irrupción, únicamente se vive como parte de una experiencia continua en la medida que ésta constituye el fondo sobre el que surge lo nuevo. De ahí que exprese que la novedad emerge “pero en el marco de condiciones que están dadas”.⁵⁴

En resumen, tenemos aquí una forma de formular el pasado y el futuro en el presente, en la medida que la continuidad y la ruptura se encuentran estrechamente relacionadas sin la menor posibilidad de plantear una separación entre ambas. Dentro de esta concepción del pasado, cabe destacar las siguientes ideas que serán fundamentales para comprender el menor énfasis de Mead sobre el término “*specious presents*” y la vinculación del presente al “acto social”. En primer lugar, una idea de continuidad que expresa conexión y requiere del condicionamiento espacio-temporal. En segundo lugar, la idea de que la experiencia vivida de lo nuevo no se puede recuperar. La ruptura como tal, lo inesperado, se recuerda, pero no se vuelve a vivir. Mead planteó que lo inesperado como

⁵³ *Ibid.*, p. 66. Respecto a la idea de que la extensión temporal trasciende nuestra experiencia, véase el siguiente capítulo.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 64

tal no se vive en el momento que emerge. Pues algo estaba ocurriendo cuando surgió.⁵⁵ El antes y el después de esa ruptura se establecen haciendo “retroceder las continuidades que son condición del presente”; es decir, se establecen a partir de que hay una conexión que permite distinguir entre el momento en que ocurrió lo inesperado y los acontecimientos anteriores a éste. En tercer lugar, y como resultado del punto anterior, el *pensamiento* y la *imaginación* establecerán, a través de ciertos procesos mentales, un orden temporal de las imágenes-recuerdos; la meta es el presente desde el cual realizamos la construcción con los materiales que nos proporciona; y a partir de aquí, alargamos hacia atrás lo que está ocurriendo para construir un continuo en el progreso hacia las metas de nuestra conducta. Por lo tanto, aquello que fue, no es más que una imagen de la memoria, y nunca se recuperará el sabor de la experiencia vivida o de lo “inesperado”.⁵⁶

Ahora bien, en la medida que no se puede volver a vivir lo que fue, es decir, que no se puede recuperar el sabor de la experiencia vivida, es necesario hacer notar que para Mead, “lo real”, en tanto emerge (“*emergent event*”), constituye la principal referencia del presente. En este sentido, destaca su idea sobre la función que tiene el futuro desde el presente especioso bajo la presión del ocaso o el destino. Pues en la medida que lo nuevo se encuentra en el presente e introduce rupturas, subsanar éstas implica “aproximarnos con certeza al futuro” a partir de “ajustes que el presente con sus novedades exige”. La aproximación depende de la conexión que establecemos en el momento de su irrupción. Por lo tanto, depende de una construcción mental, en tanto ésta se hace con los materiales proporcionados por el presente, conectando aquello que hasta ese momento había estado desconectado. De ahí que toda historia, construida a partir de un problema emergente,⁵⁷ contiene en sí la continuidad futura. En la medida que surja algo nuevo, se hará necesaria otra historia. Así construimos la continuidad en la medida que emerge lo nuevo mediante historias; por consiguiente, construimos continuidades; la continuidad en tanto “condición del presente”, es prolongada por el pasado cuando se extiende temporalmente hacia atrás lo que está ocurriendo. Dicho en otras palabras,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 68

⁵⁶ Véase al respecto el capítulo cuatro de este trabajo, particularmente, “La identidad emergente”.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 70

lo que destaca aquí es la estrecha relación entre las hipótesis científicas y la construcción de otra historia a partir de un nuevo problema emergente que contiene en sí la continuidad futura. Lo “real” es definido a partir del individuo biológico, y éste determina “el futuro emergente” que tan sólo tiene un “carácter hipotético”.⁵⁸

IV. Continuidad y ruptura: las funciones secundarias y las funciones primarias del organismo.

Quiero ahora colocar en un contexto más amplio estas ideas sobre *La naturaleza del pasado* de Mead. Mi punto de partida aquí es la idea de continuidad y sobre ésta la emergencia de lo nuevo. Es decir, la idea acerca de que los presentes “especiosos” “fluyen los unos en los otros en un proceso de encabalgamiento”;⁵⁹ teniendo en cuenta que la ruptura surge y revela la continuidad, en tanto que ésta a su vez constituye el fondo para la novedad. El meollo del asunto radica en extendernos temporalmente con los materiales que nos proporciona este presente especioso, y a partir de aquí, construir y orientar el pasado.⁶⁰ La realidad del presente pertenece a algo que está “pasando”. Y el pasado se representa típicamente en imágenes-recuerdo.⁶¹ Parece como si todo dependiera del “contenido del presente” en tanto que su *consistencia* está determinada por la restitución de la realidad al pasado y al futuro. Pero el problema que subyace aquí se refiere a la construcción del tiempo mediante una sucesión que haga posible una duración. ¿Cómo hacer del “presente” un periodo suficientemente prolongado de modo que permita al objeto ser lo que es? ¿Cómo se expresa la continuidad y la unidad en la “experiencia presente”? ¿Cómo, a partir de la experiencia del “ahora”,

⁵⁸ *Ibid.* p. 68. La idea será desarrollada con detenimiento en el siguiente capítulo.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 65-66

⁶⁰ George Mead, “Time”, en Anselm Strauss (editor) *George Herbert Mead on social psychology*, Chicago, Illinois, U.S.A., The University of Chicago Press, 1964, pp. 328-341.

⁶¹ Como ya lo mencioné, a través de ciertos procesos mentales situamos estas imágenes en un orden temporal. Así, el pasado no es más que una construcción a partir del presente en el que estamos situados; y nos sirve hasta que la novedad que surja mañana precise una nueva historia que interprete el nuevo futuro. Como sostiene a este respecto Mead en *Time*: “*We can hypothetically reconstruct the past processes that are involved in what is going on as a basis for the cognitive construction of the future which is arising*”. *Ibid.*, p. 332.

presencia real” del pasado y el futuro en este “presente”, se construye el tiempo sin caer en una metafísica que conciba todos los objetos del pensamiento como existentes?⁶²

Todo radica en detallar el “estar pasando” efectivo de la realidad consistente en el paso de un presente a otro. La realidad del presente es siempre la de un presente.⁶³ Desde esta perspectiva, he mencionado que para distinguir en este “estar pasando” el presente del pasado y el futuro, se requería aclarar lo que se entiende por “estar pasando”. Así, afirmé que lo que se sucede de un presente a otro son “contenidos” o “rupturas” que hacen de este “estar pasando” una experiencia continua. Pues en la medida que contienen sentidos desordenados que se convierten “en experiencia cuando se sitúan en el seno de las formas del entendimiento”, estos sentidos pasan formar parte de la experiencia como un continuo en tanto constituyen la novedad de la experiencia. La continuidad expresada a través de la inevitabilidad de la existencia, se encuentra involucrada íntimamente con la ruptura. Por lo tanto, ruptura y continuidad se requieren mutuamente dado que sin la primera la continuidad no sería objeto de experiencia.

Según observo, es aquí donde el llamado presente “especioso” desarrollado por James debe abandonarse como doctrina que enfatiza toda “forma psicológica o ilusoria”. Al mismo tiempo que se perfilan aquellos elementos que en el trabajo de Mead sobre su *idea de pasado* se refieren al presente especioso para, posteriormente, privilegiar la idea de un “*funcional presents*”. En este contexto, antes de referirme a esta última idea será necesario aclarar y precisar lo expuesto anteriormente respecto a William James. He mencionado que para él, la percepción del tiempo es “instantánea”, su *duración depende de la posición en el espacio* que estemos ocupando; pues únicamente se puede percibir el tiempo en una duración, es decir, en una “sensación de tiempo”. El tiempo vacío no existe, está cubierto por ciertos “contenidos sensibles” que hacen posible la percepción de la duración.⁶⁴ De ahí que la duración constituya la experiencia original del tiempo que es un “especioso presente” conocido

⁶² Al mismo tiempo, me permite situar el *presente especioso* en cuanto a la “presencia real” del pasado y el futuro en este “presente”, y en este sentido, a la crítica de la primacía dada por la metafísica a la visión y a la presencia.

⁶³ George Herbert Mead, “La naturaleza del pasado”, p. 63.

⁶⁴ William James, “La percepción del tiempo”, en *op.cit.*, p. 496.

al intuirlo en virtud de que la percepción de su duración apenas rebasa este presente. A continuación, voy a ampliar estas ideas a través del desarrollo de los siguientes dos aspectos.

En primer lugar, para captar el momento presente de un tiempo se requiere de una “organización viviente y en movimiento de un periodo de tiempo más amplio”.⁶⁵ Es decir, si únicamente se tiene *conciencia* del presente, es debido a que sobre ésta se *monta* una especie de “proyección perspectiva de objetos pasados”. El *instante* es un “alto en movimiento” a partir del cual percibimos el tiempo. Y en la medida que en el tiempo “el lapso corresponde a la posición en el espacio”, su duración depende de la posición en el espacio que estemos ocupando. Así, en “perspectiva de distancia” nos representamos dos sucesos en continuidad; cabalgamos en la continuidad sentados en una porción del tiempo “presente-conocido” que representa la “silla de montar”. Por esta razón, James sostiene que el “tiempo pensado” constituye la “posición en el espacio” a partir de la cual se percibe el lapso del tiempo.⁶⁶ De este aspecto espacial habré de referirme a continuación.

En segundo lugar, no es posible “intuir ninguna duración ni ninguna extensión que estén vacías de cualquier contenido sensible”.⁶⁷ La realidad supone la “experiencia original” de espacio y tiempo que, según James, es “siempre algo dado ya como unidad”.⁶⁸ Su punto de partida es que “nuestro mundo se organiza espacialmente”, de tal modo que las sensaciones proporcionan una “amplitud primordial” medida y subdividida “por la conciencia y conjuntada antes de que puedan formar por su síntesis lo que llamamos el Espacio real del mundo objetivo”.⁶⁹ En estas operaciones, la imaginación, asociación, atención y selección, desempeñan una función decisiva. Así por ejemplo, es “difícil sentir con claridad el largo de la espalda o la dirección de los pies en relación con los hombros”; en “general, casi siempre unas cuantas partes destacan con vigor ante la conciencia, mientras que el resto desaparece de la observación”. James concluye que todos “aquellos datos sensibles que podemos

⁶⁵ *Ibid.*, p. 487 y ss.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 504

⁶⁷ *Ibid.*, p. 496

⁶⁸ *Ibid.*, p. 488

⁶⁹ William James, “La percepción del Espacio”, en *op.cit.*, pp. 704 y 674.

atender juntos los situamos juntos. Sus diversas extensiones parecen una sola extensión. El lugar en que aparece cada uno de ellos es considerado como el mismo lugar en que aparecen los otros”.

A esto el psicólogo norteamericano le llamó “coalescencia en el seno de una ‘cosa’”, en la que según él, “se dice que una de las sensaciones que une *es* la cosa, en tanto que las demás sensaciones son tomadas conforme sus propiedades, o modo de aparecer, más o menos accidentales. La sensación escogida como la cosa es, esencialmente, la más constante y prácticamente importante del grupo”. Así, la fuerza y el peso aparecen con volumen táctil, “y como siempre que sentimos algo en nuestra mano vemos que allí está, equiparamos el volumen sentido con el volumen visto, y consiguientemente este volumen común figura también dentro de la esencia de la ‘cosa’”.⁷⁰ Lo que descuella de este cotejo constante es el predominio de la vista como una “especie de tacto anticipador”. Pero también, emerge un problema cuando este cotejo entre el volumen sentido y el volumen visto no se corroboran; pues el surgimiento de este problema tiene un precedente. De acuerdo con James, “la vivacidad o claridad sensible es el factor vital una vez que se ha desatado el conflicto entre objetos y su relación en la mente”. Lo que implica que todo objeto concebido deba mostrar “efectos sensibles”, ya que de otro modo se “deja de creer en ellos”.⁷¹ Así. “sobre los objetos vividos prendemos” “nuestra fe en el resto”. Y como resultado, “los objetos se vuelven permanentes y fijas sus relaciones”, surgiendo de esta forma, a partir de este momento, las discrepancias y contradicciones en torno a la permanencia de dichos objetos, que a su vez dependerá de las diversas cualidades que debe poseer un objeto; entre las que destacan la “vivacidad o claridad sensible” y el “efecto estimulante sobre la voluntad”, de tal modo que el objeto despierte ciertos impulsos activos.

⁷⁰ *Ibid.* p. 701. Aquí, es necesario expresar la importancia de la “coalescencia en el seno de una ‘cosa’” en la formulación del tiempo de James, tal y como lo he venido trabajando. El predominio constante de la vista como una “especie de tacto anticipador y su papel para la presencia estable de ciertos objetos en la mente, permiten establecer una conexión muy estrecha entre James y Mead en este punto, dado que para éste el espacio era una construcción derivada de la cooperación de la mano y el ojo. Véase al respecto, Hans Joas, “The Definition of the Psychical”, en *G.H.Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, pp. 65-89. Lo cual pude constatar al cotejar los ejemplos que James menciona al respecto en el capítulo XX sobre “La percepción del espacio” de sus *Principios de Psicología*.

⁷¹ William James, “La percepción de la realidad”, en *op. cit.*, pp. 799-800.

Desde esta perspectiva, la cuestión es consentir la presencia estable de ciertos objetos en la mente. Algo que según observo, se hace más evidente en el capítulo XXVI sobre *La voluntad*, donde James afirma que “querer no es otra cosa que prestar atención a ciertos objetos”. Aquí, sostiene que lo que “nos interesa” es aquello que se fija en “nuestra conciencia”, a saber, los “fines que el movimiento busca conseguir”. Lo que el psicólogo norteamericano está planteando con esto es la “anticipación de la conducta” como requisito básico de todo “acto de voluntad”. Esta anticipación se refiere a los “efectos sensoriales del movimiento, residentes o remotos”.⁷² Por lo que, cuando los efectos *remotos* son ejecutados por otra persona que vemos, o cuando la parte que se mueve toca alguna otra parte de nuestro propio cuerpo, es decir que lo sentimos; o bien, cuando son producidos por movimientos que ejecutamos nosotros mismos, en cualquier de estos casos, se deja en “nuestra mente innumerables ideas por medio de las cuales distinguimos cada movimiento del resto”. Y de acuerdo con James, además de estas impresiones en órganos remotos de los sentidos, cada que se ejecuta un movimiento se tiene otro conjunto de impresiones que provienen de las partes que han entrado en movimiento, esto es, de las impresiones cinestésicas, llamadas “efectos residentes del movimiento”.⁷³ Lo interesante aquí, son todos estos efectos que proporcionan a la mente un abasto de ideas suficientes. Es decir, que independientemente de que haya o no algo en la mente en el momento consciente en que se pretende realizar un acto, debe estar presente allí una concepción mental compuesta de imágenes de memoria de estas sensaciones que definan de qué acto especial se trata.

La idea de movimiento es lo que precede al acto voluntario; no es el pensamiento, sino la anticipación de los efectos sensoriales del movimiento, residentes o remotos. Esta idea cinestésica de lo que va a ser el acto, forma parte fundamental de los “actos voluntarios perfectamente simples”. Así, todo parece indicar que lo que importa es la anticipación del monto y energía que va a requerir un movimiento. Desde este punto de vista, lo primario no es la sensación, dado que “la descarga en los centros motores no es sentida”; todas las ideas de “nuestro movimiento”, las ideas del esfuerzo,

⁷² William James, “La voluntad”, en *op. cit.*, pp. 969, 971.

⁷³ *Ibid.*, p. 945 y ss.

dirección, extensión, fuerza y velocidad que se requieren “son imágenes de sensaciones periféricas, sea remotas, o residentes en las partes móviles, o en otras partes que obran simpáticamente con ellas a consecuencias de la ‘onda ilusoria’”.⁷⁴ Son imágenes cinestésicas las que se anticipan a las consecuencias sensoriales de un movimiento; en este sentido, la conciencia de esfuerzo muscular no puede existir sin que un movimiento se efectúe en alguna parte; la sensación resulta del movimiento mismo. De ahí que la idea del esfuerzo muscular necesario para realizar cierto movimiento sea únicamente una imagen que anticipa los efectos sensibles del movimiento.

Así, resulta interesante la diferenciación entre, por un lado, las funciones secundarias, como movimientos voluntarios, y por el otro, las funciones primarias de “nuestro organismo”.⁷⁵ Respecto a las funciones secundarias, destaca la forma en que repercuten los “efectos sensoriales del movimiento” en la conciencia, en tanto que la “señal mental” puede ser, o bien una imagen de la clase residente, o bien de la clase remota. Es decir, el modo en que se presentan y se alejan las sensaciones residentes de la conciencia. Según James, al comienzo de nuestro aprendizaje de un movimiento, podría parecer que las sensaciones residentes se presentan vigorosamente en la conciencia. No obstante, parece que la “regla es que tienden a desvanecerse más y más de la conciencia y que cuanto más expertos nos volvemos en un movimiento, más remotas se vuelven las ideas que forman su señal mental”.⁷⁶ El resultado es que terminamos interesándonos por lo que se fija en la conciencia, “de todo lo demás nos deshacemos tan rápidamente como podemos”. Así, nuestras sensaciones residentes de movimiento dejan de tener algún interés para nosotros, “lo que nos interesa, son los fines que el movimiento busca conseguir”; a la mente, continua James, “le basta con el fin”. Por lo tanto, los movimientos voluntarios son funciones secundarias. Pero en la medida que no tenemos una visión profética para adivinar los movimientos que están a nuestro alcance, ni tampoco las sensaciones que podemos recibir, se requiere de una imagen anticipatoria de las consecuencias sensoriales de un

⁷⁴ *Ibid.*, p. 950 y ss.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 944

⁷⁶ *Ibid.*, p. 969

movimiento” y del “*fiat* que dará realidad a estas consecuencias”.⁷⁷ Esta imagen y *fiat* constituyen el único estado psíquico que la “introspección permite discernir como el precursor de nuestros actos voluntarios”.

En este sentido, cuando uno afirma “estoy enojado” no es el estado directo del enojo, sino más bien, al “decir-estoy-enojado” se hace una modificación del estado de enojo sentido directamente; “el sólo acto de nombrarlos los ha privado momentáneamente de su fuerza”. Así, los “únicos fundamentos sólidos sobre los cuales se puede mantener la veracidad infalible del juicio introspectivo son empíricos”.⁷⁸ De acuerdo con William James, hay una dependencia de la psicología respecto al lenguaje común. Nombramos a nuestro pensamiento conforme a sus propios objetos. Lo que no implica suponer que como son los objetos así debe ser el pensamiento; sino el “paso continuo de la corriente mental”.⁷⁹ De esta forma, el “pensamiento” cubre las “sensaciones”. De tal modo que al decir “piensa” se afirma “llueve” o “sopla”, esto es, “el pensar existe”.⁸⁰ En la medida que el pensamiento parece ocuparse de “objetos independientes de sí”,⁸¹ se interesa por unos y excluye a otros; “tiende a ser parte de una conciencia personal” y dentro de ésta se encuentra “cambiando continuamente”. La conciencia se presenta a sí misma desde el principio como un “río”, un “curso” del pensamiento o de la vida subjetiva. No obstante que una de las características de esta corriente subjetiva es su *conclusión*. Lo que importa en una sensación de pensamiento es su *significado*, “algo que sobresale por causa del interés peculiar que se le atribuye”; un interés que lo fija y a su llegada produce “una crisis, induce nuestra atención y nos hace tratarlo de un modo sustantivo”. Lo que precede en este curso a las conclusiones sustantivas no es otra cosa que “los medios que llevaron a su total realización”.⁸²

⁷⁷ *Ibid.*, p. 955

⁷⁸ William James, “Los métodos y las trampas de la psicología”, en *op. cit.*, p. 156

⁷⁹ *Ibid.*, p., 160.

⁸⁰ William James, “Curso del pensamiento” en *op. cit.*, p. 181y *ss.*

⁸¹ Es decir, se ocupa en objetos que son independientes del pensamiento.

⁸² *Ibid.*, p. 208.

Así, en todo “pensar” voluntario hay un *interés* alrededor del cual giran todos los miembros del pensamiento;⁸³ una conclusión en tanto palabra, frase o imagen particular, una actitud o resolución práctica que surge de la respuesta a una interrogante, de resolver un problema o de una preocupación.⁸⁴ De ahí la creencia más fundamental de todos los postulados de la psicología, a saber, “toda la gente cree, sin la menor vacilación, que siente cuando está pensado, y que distingue el estado mental como una actividad o pasión interna, que está a parte de todos los objetos en que puede ocuparse cognoscitivamente”.⁸⁵ Dicho en otras palabras, para que haya una “realidad práctica”, una “realidad para nosotros”, debe aparecer un objeto y además ser interesante e importante a la vez.⁸⁶

Por otra parte, en cuanto a las funciones primarias de “nuestro organismo, es necesario precisar la definición y función de la *sensación* y *percepción* en tanto que hemos dicho que la percepción del tiempo es “instantánea”; y también, que su duración depende de la posición en el espacio que estemos ocupando, esto es, que la duración del tiempo es una “sensación de tiempo”. En este contexto, tanto la sensación como la percepción, según James, nombran procesos en los cuales conocemos el mundo objetivo. Los dos requieren del estímulo de nervios de entrada antes de que puedan ocurrir.⁸⁷ Por lo que tienen funciones cognoscitivas diferentes. La sensación difiere de la percepción únicamente en la simplicidad extrema de su objeto o contenido. La función de la primera es de simple familiaridad con un hecho, y la de la segunda, es el conocimiento sobre un hecho. Pero en ambas se percibe el hecho como una realidad externa inmediatamente presente.

De este modo, al precisar la función y el contenido de la sensación, se amplía el contexto a partir del cual hay que entender la afirmación de que la duración del tiempo depende de la posición en

⁸³ William James, “La atención”, en *op. cit.*, pp. 320 y ss.

⁸⁴ Idem, “La concepción”, en *op. cit.*, pp., 383-285.

⁸⁵ Idem, “Los métodos y las trampas de la psicología”, en *op. cit.*, p. 151

⁸⁶ Esto es, lo real es todo aquello que excita y estimula nuestro interés. Según James, “como pensadores que tienen reacciones emocionales, atribuimos lo que a nuestro juicio es una grado de realidad todavía más elevado a cualesquier cosas que escojamos, destaquemos y atendamos con un acto de voluntad. éstas son realidades vivientes”. William James, “La percepción de la realidad”, en *op. cit.*, pp. 794, 796.

⁸⁷ La percepción entraña siempre la sensación como una porción de sí misma; y de acuerdo con James, entre más clasificada, situada, medida, comparada y asignada a una función esté la cosa, el estado mental propio que le corresponde será el de la percepción. William James, “La sensación”, en *op. cit.*, p. 557, 558.

el espacio que estamos ocupando. Si “nuestro mundo se organiza espacialmente” es debido a que las sensaciones proporcionan una “amplitud primordial” medida y subdividida por la *conciencia*. Según James, en la coalescencia en el seno de una “cosa” se dice “que una de las sensaciones que une es la cosa”; así, la función cognoscitiva de la sensación adquiere importancia pues “la sensación escogida como la cosa es, esencialmente, la más constante y prácticamente importante del grupo”.⁸⁸ Al respecto he mencionado anteriormente que de esto deriva un cotejo constante o verificación entre el volumen sentido y el volumen visto, es decir, el predominio de la vista como una “especie de tacto anticipador”. Al mismo tiempo que emerge un problema cuando este cotejo no se corrobora. Lo importante aquí es el efecto de las impresiones cinestésicas, llamadas “efectos residentes del movimiento”, en la medida que proporciona a la mente un abasto de ideas suficientes. Para decirlo brevemente, debe existir una concepción mental que contenga imágenes de estas sensaciones. Cuando esto sucede, la sensación no es lo primario. Pues las imágenes cinestésicas anticipan las consecuencias sensoriales de un movimiento y la sensación resulta del movimiento mismo; la imagen que anticipa los efectos sensibles del movimiento.

En este sentido, la imagen es considerada por James como “imagen de la clase motora” en tanto que las sensaciones residentes presentadas vigorosamente ante la conciencia se tienden a desvanecer más y más de ésta; por consiguiente, más remotas se vuelven las ideas que forman su señal mental. Así, sean residentes o remotos, lo importante es la anticipación de estos efectos sensoriales del movimiento; que de acuerdo al psicólogo norteamericano, determinan lo que serán “nuestros movimientos”. De tal forma que, “siempre que el movimiento sigue inmediatamente y sin vacilación a la noción que de él se tiene en la mente, estamos en presencia de *la acción ideomotora*”.⁸⁹ De ahí que entre la “acción y la ejecución” no haya nada. Más si hubiera algo, su representación antagónica sería neutralizada por el “*fiat* expreso, o acto del consenso mental del movimiento”.⁹⁰ Desde esta perspectiva, el acto como idea tendría que inducir a un movimiento toda vez que mantiene ante la

⁸⁸ William James, “La percepción del Espacio”, en *op. cit.* p. 704.

⁸⁹ Idem, “La voluntad”, en *op. cit.*, pp. 971, 972. Las cursivas son mías.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 975.

atención los diversos objetos que nos interesan.⁹¹ Para James, la conciencia de cada cual sería imposible sin el “interés”. Por lo tanto, si la conciencia se presenta a sí misma desde el principio como un “curso del pensamiento”, lo que hace de este una ruptura es su *conclusión*. El significado de éste “sobresale de los otros segmentos de su curso por causa del interés peculiar que se le atribuye”;⁹² el interés fija este significado y produce una crisis a su llegada, “induce nuestra atención”.

De este modo, se puede afirmar que el “curso de la vida subjetiva” tiene un principio (*fiat*) y una *conclusión*. En la medida que el interés fija el significado, lo que descuella es el “tema del pensamiento”. Esto es, hay aquí una idea de continuidad y ruptura en el curso del pensamiento.⁹³ Lo que nos lleva a tratar las funciones primarias de nuestro organismo. Toda vez que para William James, “los movimientos reflejos, instintivos y emocionales son todos ellos ejecuciones primarias”. Éstos forman parte de lo que el autor de *Principios de psicología* llama “El hábito”. Éste, según James, “*disminuye la atención consciente con que ejecutamos nuestros actos*”.⁹⁴ En este contexto, cobra importancia la definición y distinción entre sensación y percepción expresada con anterioridad. En virtud de que en “una acción habitual, la simple sensación es una guía más que suficiente, y las regiones superiores del cerebro y de la mente quedan comparativamente libres”; por consiguiente, un acto estrictamente voluntario es “guiado a lo largo de todo su curso por idea, percepción y volición”. En cambio, los “antecedentes inmediatos de cada cadena de movimientos de la cadena” son “sensaciones a las que usualmente no prestamos atención, pero que en cuanto *salen mal* atendemos de inmediato”.⁹⁵ En este sentido, cuanto más experto nos volvemos en un movimiento, más remotas se vuelven las ideas que forman su señal mental. Por consiguiente, “lo que nos interesa es lo que se fija

⁹¹ Para James, sólo “aquellas cosas a las que presto atención dan forma a mi mente: sin interés selectivo, la experiencia es un inmenso caos. El interés es lo único que da realce y énfasis, luz y sombra, trasfondo y primer término, en una palabra, perspectiva inteligible”. William James, “La atención”, en *op. cit.*

⁹² Idem, “Curso del pensamiento” en *op. cit.*, p. 208.

⁹³ El predominio de “una imagen de la clase remota” (“señal mental”) debido a una realización constante del movimiento conduce a un desinterés de nuestras sensaciones residentes de movimiento. Así, “nuestra conciencia” termina por fijarse en lo que más “nos interesa”, que “son los fines que el movimiento busca conseguir”; y se desplaza el interés por nuestras sensaciones. William James, “La voluntad”, en *op. cit.*, p. 969

⁹⁴ *Ibid.* p. 944.

⁹⁵ William James, “El hábito”, en *op. cit.*, pp. 95, 97.

en nuestra conciencia”, en tanto que “nuestras sensaciones residentes de movimientos no tienen ningún interés para nosotros”.⁹⁶

En resumen, tanto las funciones secundarias (movimientos voluntarios), como las funciones primarias de “nuestro organismo”, forman parte constitutiva de la continuidad y la “ruptura”; ésta última manifestada a través de la conclusión de la corriente subjetiva cuyo interés fija su significado y provoca una crisis que induce nuestra atención. Como consecuencia de los “efectos sensoriales del movimiento” en la conciencia, “la vivacidad o claridad sensible” se convierte en “el factor vital una vez que se ha desatado el conflicto entre objetos y su relación en la mente”.⁹⁷ Es decir, que las sensaciones residentes se presentan vigorosamente en la conciencia, se mantiene fijo el interés en tanto que éste constituye “los fines que el movimiento busca conseguir”, desplazando la prioridad sobre nuestras sensaciones. Pues cuanto más expertos nos volvemos en un movimiento, más remotas se vuelven las ideas que forman su señal mental. O dicho de otro modo, el hábito “disminuye la atención consciente con que ejecutamos nuestros actos”; y dejamos de prestar atención a las sensaciones, pero en “cuanto *salen mal* atendemos de inmediato”.⁹⁸ No obstante, lo que destaca del hábito es que la simple sensación constituye “una guía más que suficiente”, permitiéndole a la mente hacer del “acto habitual” una “acto voluntario” guiado por idea, percepción y volición.

Dicho en otros términos, es alrededor del *interés* y la *atención* que se define a la realidad.⁹⁹

Dado que estos conceptos suponen que el objeto que aparece es *importante* y lo “atendemos a través

⁹⁶ *Ibid.*, p. 93. James, refiriéndose al hábito, comenta que la práctica tiene que perfeccionar los actos, pues si después de ejecutarlos varias veces no se volvieran fáciles, y si fuera necesaria la dirección atenta de la conciencia para su ejecución en todas las ocasiones, toda la actividad de una vida se limitaría a uno o dos actos; el individuo emplearía todo el día en actividades tales como vestirse y desvestirse.

⁹⁷ William James, “La percepción de la realidad”, en *op. cit.*, p. 800

⁹⁸ *Idem*, “El hábito”, en *op. cit.*, pp. 94, 97.

⁹⁹ Es en este punto donde la recepción en Alemania de este psicólogo por parte de Alfred Schütz ha permitido una comparación y un paralelismo entre Husserl y algunas de las teorías desarrolladas en *The Principles of Psychology* (1890). En varios de sus escritos, y destacando la “profundidad” con la que trata Husserl varios de los temas, particularmente, el de la “realidad”, Alfred Schütz compara y toma como punto de partida las teorías de la atención, la percepción temporal y de la realidad de William James para desarrollar algunas nociones sobre “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, “Sobre las realidades múltiples”, la “temporalidad” y el “alterego”. La comparación no sólo la hace con Husserl, sino con otros filósofos de la talla de Henri Bergson y Max Scheler, por ejemplo. Pero siempre, a partir de la fenomenología de Husserl (a través de las nociones de intencionalidad, intersubjetividad y *Lebenswelt*). Véase al respecto, Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995. Particularmente los capítulos, “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, “conceptos fundamentales de la fenomenología”, La

de un acto de voluntad”; es decir, que nos excita y estimula emocionalmente. La “realidad para nosotros” significa relación con nuestra vida emocional y activa, y “desde un punto de vista práctico, es subjetivo, es nosotros mismos”.¹⁰⁰

Consideraciones finales.

A partir de esta diferencia entre funciones primarias y secundarias del organismo, voy a desarrollar la idea principal de este trabajo, a saber, la construcción del tiempo pasando del *presente especioso* a un *funcional presents*. Comencé hablando sobre el llamado presente “especioso” en la medida que la tarea consistía en construir el tiempo a partir de una sucesión que hiciera posible una duración. Es decir, pensar el tiempo a partir de un “flujo” concebido como una serie cuyos elementos, sin importar lo mucho que se traslapen o interpenetren, realmente se suceden los unos a los otros. En este sentido, se trataba de pensarlo como “un presente en cambio perpetuo, que de alguna forma lleva atados un futuro y un pasado que no existen”. Posteriormente, aclaré el sentido en que el psicólogo norteamericano William James adoptó el término “presente especioso”. De tal modo que el contenido del presente adquiriera consistencia, restituyendo así, la realidad al pasado y al futuro. Con ello introduje un análisis sobre *La naturaleza del pasado* de George Herbert Mead. La idea era precisar de qué forma “desenredaba” este presente “especioso” sin que ello implicará volver a vivir lo ocurrido. Mi interés aquí se centró en desarrollar la idea de la formulación del pasado y el futuro en el presente a partir de una clara distinción y estrecha relación entre la continuidad y la ruptura; sin la menor

fenomenología y las ciencias sociales”, “Importancia de Husserl para las ciencias sociales” y “Sobre las realidades múltiples”. Respecto a la recepción de William James en Alemania véase, Hans Joas, “El Pragmatismo americano y el pensamiento alemán”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Traducción del alemán Ignacio Sánchez de la Yancera y Carlos Rodríguez, Madrid, Siglo XXI y Centro de Investigaciones sociológicas, primera edición, 1998. Por otra parte, cabe mencionar que la relación entre la fenomenología y algunas teorías desarrolladas por el psicólogo norteamericano, se ha establecido desde principios del siglo XX por conducto de la moderna escuela de psicología de la *Gestalt*; dado que a William James se le ha considerado como el fundador de dicha escuela. Así, en el contexto del desarrollo de la fenomenología dentro de la ciencia alemana, se dice que fue la *Gestalt* quien introdujo la noción de “fenomenología” de Husserl para tratar las experiencias inmediatas con el “mínimo de prejuicios científicos posibles”. Véase al respecto, Edwin Boring, *Historia de la psicología experimental*, México, Trillas, 2006. También, Kurt Golstein, *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*, Buenos aires, Paidós, 1961. La influencia de Husserl en dicha escuela es comprensible por las clases que éste impartía a los psicólogos de Göttingen (Wertheimer, Koffka, Köler, iniciadores de la *Gestalt*) sobre un programa de investigaciones que modificaba la teoría brentaniana de la intencionalidad. Véase al respecto, André Dartigues, *La fenomenología*, Barcelona, Herder, 1992.

¹⁰⁰ William James, “La percepción de la realidad”, en *op. cit.*, pp. 794, 796.

posibilidad de plantear una separación entre ambas. Pues la continuidad no ha de entenderse sin la emergencia de lo nuevo; es decir, gracias a la novedad, la continuidad es objeto de experiencia, y lo que sucede después de lo inesperado no es más que una reconstrucción.

En este contexto, la idea de construir el tiempo mediante una sucesión que hiciera posible una duración, me ha permitido plantear las siguientes preguntas: ¿Cómo hacer del “presente” un periodo suficientemente prolongado de modo que permita al objeto ser lo que es? ¿Cómo se expresa la continuidad y la unidad en la “experiencia presente”? ¿Cómo, a partir de la experiencia del “ahora”, presencia real” del pasado y el futuro en este “presente”, se construye el tiempo sin caer en una metafísica que conciba todos los objetos del pensamiento como existentes? Parte de las respuestas implicaba aclarar la idea de William James respecto a la “sensación de tiempo”, haciendo énfasis en la forma en que este psicólogo norteamericano planteaba, en cierto sentido, la continuidad y la ruptura en su definición de “curso del pensamiento” (*stream of consciousness*). Es decir, traté de contextualizar la idea según la cual únicamente se tiene conciencia del presente en la medida que sobre ésta se *monta* una especie de “proyección perspectiva de objetos pasados”. El *instante* es un “alto en movimiento” a partir del cual percibimos el tiempo; dado que su lapso corresponde a la “posición en el espacio”, su duración depende de la posición en el espacio que estemos ocupando.

Por consiguiente, únicamente en “perspectiva de distancia” nos representamos dos sucesos en continuidad. De este modo, al precisar dicha afirmación, hice notar la diferenciación que hace James entre las funciones secundarias y las funciones primarias de “nuestro organismo”. Es decir, lo que para Mead es la fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona”; que en tanto emerge lo inesperado como tal, sufre una ruptura. De esta fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona habré de referirme en el siguiente capítulo. Aunque antes tendré que esbozar el fundamento sobre el cual desarrollaré esta “fluida acción recíproca”, a saber, el “organismo biológico”, en tanto **principal referencia** del presente, es decir, lo vivo, lo “real”; que nos remite a la idea de “materia” y a la “homogeneidad del espacio”.

Capítulo cuatro. Del presente especioso al *funcional presents* o la constitución de la temporalidad a partir de la “perspectiva de un mundo común”.

I. La identidad emergente.

¿Por qué es tan importante el individuo biológico (organismo) en la construcción del tiempo? He mencionado que el “fracaso de la filosofía” en su tratamiento del tiempo ha derivado en una ausencia de la “categoría de la carne” (cuerpo). Deseo argumentar ahora que el “organismo biológico” es la condición fundamental en la construcción social del tiempo en tanto que constituye la principal referencia del presente, es decir, lo vivo, lo “real”. En la medida que el *organismo biológico* está en un *presente*, la “realidad existe en un presente”,¹ y el organismo determina “el futuro emergente” que tan sólo tiene un “carácter hipotético”. Así que mi punto de partida aquí será la “emergencia de la vida”. Que supone la continuidad y extensión de la “realidad”; ésta pertenece al “mundo en su relación con el ser vivo” (medio y forma),² y *se extiende más allá de su propia forma*. Por lo tanto, el *organismo* implica un “proceso vital” o la continuidad de la vida;³ en otras palabras, la fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona.

Lo *emergente* irrumpe en esta continuidad, y al hacerlo crea una historia; pero también, revela su “naturaleza social”. En este sentido, lo *emergente* aplica a la *vida* en general. Para Mead, la *emergencia* abarca tanto a los “organismos” sociales humanos como a los que se encuentran también en la naturaleza.⁴ Según observo, esta noción y el conjunto de conceptos que a continuación describiré, reflejan en el pensamiento de Mead una atención más cercana a los “progresos del desarrollo científico”; y una crítica aguda al desarrollo de la filosofía que, desde su perspectiva, se enreda en problemas epistemológicos insolubles y “racionaliza” las actitudes hacia la naturaleza que

¹ George H. Mead, “El presente como lugar de la realidad”, en *La filosofía del presente*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008., p. 193. La “realidad” a partir del “individuo biológico” en estrecha relación con su entorno.

² Es decir, a la “realidad” del *entorno*. Estos conceptos (medio y forma) serán expuestos más adelante.

³ La forma viviente, de acuerdo con Mead, tiene una “cosa individual” que se mantiene a sí misma mediante la mutua determinación de la forma y su entorno. “El mundo circundante está tan relacionado con el animal o la planta por medio de su sensibilidad y su respuesta, que el proceso vital continúa”. G. H. Mead, “Emergencia e identidad”, en *La filosofía del presente*, *op.cit.*, p. 223.

⁴ Mead aplica indistintamente en un nivel genérico el término “individuo biológico” tanto a los animales como a los seres humanos.

ya habían sido descartadas. Por ejemplo, las actitudes que “presentan el mundo” a la manera de los “estados de conciencia” del hombre; colocando, de un lado, el mundo físico de materia inerte en el espacio y el tiempo que incluía “nuestros propios cuerpos”; y por el otro, “el alma consciente”, que incluía todo lo que “hubiera en la experiencia al margen de tales objetos”.⁵

En este contexto, resulta pertinente mencionar que una de las preocupaciones centrales de Mead respecto a la *emergencia* como rasgo de la naturaleza fue “devolver a la naturaleza los caracteres y las cualidades que una metafísica de la mente y una conciencia de la materia y del movimiento concurrieron en relegar a la conciencia”; y “la de encontrar un sitio para la mente en la naturaleza de modo que la naturaleza pudiera aparecer en la experiencia”.⁶ Es decir, lo *emergente* se coloca como parte del mundo que la mente experimenta, y no como una “experiencia mental”.

Así, lo “social” y lo “histórico” en Mead son atributos de la propia vida, de la *emergencia de la vida*, pertenecen a la naturaleza en general. Por un lado, la noción de “emergencia” señala una ruptura cuando emerge lo inesperado o el “presente emergente”. Pues “allí donde ser es existir sin devenir, no hay pasado”;⁷ hay “historia” por la “emergencia”, hay pasado si el “acontecimiento” deviene (“acontecimiento emergente”). La “unicidad” de este acontecimiento crea un pasado y un futuro;⁸ y en cuanto se lo ve “espaciadamente”, se convierte en una historia. Por el otro, el “presente emergente” tiene un “carácter social”; la “vida emergente cambia el carácter del mundo”, y al hacerlo, revela su “naturaleza social”. Mead emplea el concepto “social” de acuerdo al “proceso de reajuste”

⁵ Como resultado de la visión de la naturaleza expresada en la “mecánica newtoniana”, el mundo se bifurcó: de un lado, estaba el mundo de la materia y el movimiento (filosofía mecánica); y del otro, el mundo de la experiencia, ubicado en la conciencia. Con ello surgía el problema de la relación entre el alma consciente y el cuerpo material. Véase al respecto, George H. Mead, “Aspectos históricos del problema mente-cuerpo”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, 142.

⁶ George H. Mead, “La realidad objetiva de las perspectivas”, en *La filosofía del presente*, op. cit., pp. 337.

⁷ George H. Mead, “El presente como lugar de la realidad”, en *Op.cit.* p. 210.

⁸ Según Mead, “El pasado tal como aparece, con su presente y su futuro, es la relación del acontecimiento emergente con la situación de la que surgió, y es el acontecimiento definitorio de la situación”; así, “pasado, presente y futuro pertenecen a un pasar que adquiere mediante el acontecimiento una estructura temporal”. George H. Mead, “El presente como lugar de la realidad”, en *op.cit.* pp. 213-214.

que se da a una nueva situación, donde los objetos nuevos entran en relación con los antiguos.⁹ De modo que el “presente emergente” se halla tanto en el viejo como en el nuevo sistema; y la “socialidad” termina siendo la “capacidad de ser varias cosas a la vez”. De ahí se concluye “que existe en la naturaleza esa socialidad que solía estar limitada al pensamiento”.¹⁰

En este contexto, es necesario preguntar, ¿cómo es que lo *emergente* constituye “el origen de toda la estructura del tiempo” y con ello se construye una identidad (permanencia)? Había mencionado que lo *emergente* irrumpe en la continuidad, creando así una historia y revelando su carácter social. El meollo en esto radica en la “extensión temporal” del “acontecimiento emergente” (“*emergent event*”) que supone plantear dos cuestiones. En primer lugar, si la “unicidad” se extiende temporalmente, y gracias a ésta se crea un pasado y un futuro, ¿dónde se encuentra localizado este pasado y este futuro si de lo que se trata es de afirmar la “presencia real” del pasado y el futuro en este “presente”? En segundo lugar, ¿qué es lo que cambia y qué es lo que permanece? Es decir, si después de que aparece lo “emergente”, se descubre que éste se sigue del pasado (irrevocable, que indica lo que tuvo que haber sido), o bien, si tiene un carácter de “unicidad”, que insta un pasado dado en tanto perspectiva del objeto en la que este carácter aparece.

Expuesto así, parece que todo radica en la *extensión temporal* de la “realidad del ser vivo”. ¿Qué tan “extenso” deberá ser el “presente” como para permitir que la cosa sea lo que es? ¿Qué tan extenso deberá ser este periodo como para permitir que un individuo humano sea “él mismo”? Mead se preocupa por “el carácter permanente” de lo que “continúa en la existencia”; pero también, por el cambio sin el cual no es posible eso que *permanece*.¹¹ Así, con el advenimiento de la física de Newton

⁹ En este sentido Mead escribe: “La naturaleza social del presente surge de su emergencia. Me refiero al proceso de reajuste que la emergencia involucra. Por ejemplo, la naturaleza adopta nuevos caracteres con la aparición de la vida; o el sistema estelar los adopta cuando, a través de los procesos que ocurren en la estrella, pierde masa por el colapso de los átomos. Se da un ajuste a esa nueva situación. Los objetos nuevos entran en relación con los antiguos. Las condiciones determinantes del transcurrir establecen las condiciones de su supervivencia, y los objetos que ya existían entran en nuevas relaciones con lo que ha surgido”. George H. Mead, “La naturaleza social del presente”, en *La filosofía del presente*, *op.cit.*, p. 235.

¹⁰ *Ibid.*, p. 237.

¹¹ George H. Mead, “El presente como lugar de la realidad”, en *op.cit.* p. 194.

a partir de los siglos XVII y XVIII, advierte, por un lado, como se transforma paulatinamente la “descripción de la naturaleza” presentada a partir de “un cuadro tan vivo e intuitivo” como fuese posible, a una “descripción matemática de la naturaleza”.¹² Lo que implicó, más adelante con las nuevas teorías físicas del siglo XIX,¹³ el abandono de “una teoría evolutiva de la ciencia” para entrar a una “etapa racionalista donde la realidad se nos ofrece únicamente en forma de pautas lógicas y matemáticas”.¹⁴

En este orden de ideas, Mead advierte también que la “unicidad” del “acontecimiento emergente” y la historia que origina dicha emergencia a partir de las condiciones bajo las cuales aparece, son negadas por las teorías de la relatividad. La física de la relatividad, de acuerdo con Mead, ni en sus más “profundas reducciones de las condiciones exactas de la experiencia abren puertas al pasado”. Su formulación metafísica elimina el cambio, pues “reduce el tiempo a ser una dimensión en paridad con las espaciales, y sustituye la historia por la geometría”.¹⁵ Y si bien Whitehead intenta preservar el “movimiento y el cambio dentro de un universo relativista, conservando los diferentes sistemas temporales como perspectivas de la naturaleza”, no puede evitar la “rigidez de la geometría del espacio-tiempo”. El resultado es que la “extensión temporal de la unicidad”, responsable de un presente, no se basa en la “extensión temporal” que Whitehead propone dado que esto implicaría una

¹² El primer paso en este cambio paulatino lo dio el Renacimiento al “liberarse de la intuición perceptiva las relaciones numéricas de los elementos geométricos de las formas”. La Geometría Analítica de Descartes, según Mead, “no sólo abrió la puerta a un instrumento de análisis poderoso, sino que liberó también de la estructura de sentido común de las cosas el contenido cualitativo del objeto de observación (...) Fue el análisis matemático lo que liberó la mente moderna de la metafísica aristotélica al entregar a los hombres nuevos objetos susceptibles de una definición exacta en función de estructuras relacionales, llevando después estas estructuras a la prueba de la observación mediante la deducción de sus consecuencias”. George H. Mead, “Realismo empírico”, en *La filosofía del presente*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008., p. 285. Con el análisis matemático, según Mead, surge una situación que involucraba “formulaciones racionales de los objetos”. Es decir, tanto la “inadecuación de la doctrina de la mecánica cartesiana como el brillante éxito de la mecánica de Newton enfatizaban la importancia de los nuevos objetos físicos surgidos de unas matemáticas del movimiento”. *Ibid.*, p. 286. Véase al respecto Werner Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, traducido por Gabriel Ferraté, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, pp. 9 y 27 y ss.

¹³ La teoría electromagnética, electrónica de la materia (Maxwell y Hertz), la teoría de la relatividad (Einstein) y la teoría cuántica (Planck).

¹⁴ George H. Mead, “La naturaleza social del presente”, en *op. cit.*, p. 239.

¹⁵ Idem, “Emergencia e identidad”, en *op. cit.* p. 230.

medida del tiempo. De modo que con el advenimiento de la relatividad y la teoría electromagnética de la materia, desaparece la historicidad.¹⁶

Desde esta perspectiva, la dificultad estriba en encontrar un lugar para el pasado y el “presente emergente”, toda vez que éste implicaba al organismo biológico y, por ende, las experiencias perceptivas. Esto es, si la realidad existe en un presente, debe contener todos los caracteres del pasado que, no se pierde pues “trasciende nuestro presente”. De ahí *La naturaleza del pasado*, a saber, “‘lo que es’, tiene una extensión temporal que trasciende nuestra experiencia”.¹⁷ Se trata localizar el “pasado irrevocable” en un “orden metafísico” (el pasado no se pierde, “trasciende nuestro presente”).¹⁸ En este sentido, Mead critica el mundo metafísico del espacio-tiempo de Minkowski¹⁹ que se genera dentro de un marco tetradimensional de espacio-tiempo. Lo mismo que a Whitehead por intentar separar el pasado (abstracción extensiva) de la “realidad concreta” (mundo perceptivo) mediante un “método de abstracción metafísica”;²⁰ y al filósofo francés Henri Bergson, cuyo uso

¹⁶ Según Mead, dentro de la física de la relatividad, la realidad aparece como “el movimiento de un conjunto con referencia a otro en reposo o como el movimiento del segundo con referencia al primero, que ahora estaría en reposo”. Así, el “carácter temporal de los objetos en reposo”, su persistencia o paso, es igualado con el “carácter temporal de los mismos objetos en movimiento”. Y se entra inevitablemente, según Mead, en un continuo donde el tiempo se convierte en una dimensión. Este continuo posee la “geometría del espacio-tiempo” que el propio Whitehead defiende. Pero que niega la “emergencia”. George H. Mead, “La naturaleza social del presente”, en *Op. cit.*, p. 237. De acuerdo con Mead, este continuo espacio-temporal es un “mundo metafísico de cosas en sí”, al que “puede hacer referencia el aparato matemático, que nos vemos obligados a usar, pero que no nos proporciona un entorno”. George H. Mead, “Emergencia e identidad”, en *op. cit.* p. 230.

¹⁷ George H. Mead, “La naturaleza del pasado”, en *Escritos políticos y filosóficos*, *op. cit.*, p. 377 y ss.

¹⁸ Idem, “Time”, en *op. cit.*, p. 331. Para Mead, la “fuerza de la irrevocabilidad” se encuentra en la “extensión de la necesidad con la que lo que acaba de ocurrir condiciona lo que está emergiendo en el futuro”. Así que “lo que pasa de ahí pertenece a un cuadro metafísico que no está interesado en los pasados que surgen a nuestra espalda”. George H. Mead, “El presente como lugar de la realidad”, en *op.cit.* p. 207.

¹⁹ Según Mead, “en la geometría de espacio-tiempo de Minkowski” desaparece el movimiento perceptivo. “El eter se ha desvanecido y los acontecimientos ocupan el sitio de las cosas físicas. El tiempo se asimila al espacio, y la mente se aventura, con su propia estructura espacial de referencia, en ese espacio-tiempo cuya curvatura se corresponde con la constante gravitatoria”. Resultando así que “todo el universo de la percepción y la imaginación perceptiva” es “incorporado en perspectivas que sólo muestran una correlación lógica entre modelos sometidos a fórmulas de transformación, acontecimientos en un espacio-tiempo tetradimensional e intervalos entre dichos acontecimientos. Tanto los acontecimientos como los intervalos están en este caso, y por definición, fuera de nuestra experiencia”. George H. Mead, “Los objetos físicos y la experiencia”, en *La filosofía del presente*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008., p. 331.

²⁰ Dice Mead, “nos encontramos ante una abstracción de la extensión del mero pasar extraída del tiempo en la que los acontecimientos ocurren porque devienen”. Así que Whitehead transfiere “el contenido de lo que deviene a un mundo de ‘objetos eternos’ que ingresan en la realidad como acontecimientos bajo la égida de un principio que es externo a su ocurrir. Sucede entonces que, aunque la existencia de lo que ocurre se encuentra en el presente, el ‘lo que es’ de aquello que ocurre no surge del ocurrir; le ocurre al acontecimiento mediante el proceso metafísico de ingreso”. George Mead, “El presente como lugar de la realidad”, en *op.cit.* p. 211. De acuerdo con el sociólogo alemán Hans Joas, Mead llega a

impropio de la “abstracción” se refiere a la “espacialización del tiempo”. Para así dotar de “realidad” a la “espacialización del tiempo”²¹ mediante la dependencia de la teoría científica respecto a los hallazgos perceptivos. Pues es la sensación de solidez o resistencia la que configura el “carácter mismo del objeto”; y “en ninguna otra experiencia sensorial entramos en la cosa”. Los hallazgos perceptivos permiten que la “realidad última” sea la “experiencia de contacto” y no una “experiencia a distancia”.²²

Ahora bien, no obstante estas críticas que Mead formula a las teorías de la relatividad y al pensamiento “vitalista” de Bergson,²³ va a trazar a partir de éstas un planteamiento relativista que le permitirá ubicar el pensamiento en la naturaleza; es decir, va encontrar sitio para la mente en la naturaleza de modo que la naturaleza aparezca en la experiencia. En este sentido, propone la “objetividad de las perspectivas” implícito al carácter temporal de la *unicidad* del “acontecimiento emergente”, que rompe con la oposición mente y cuerpo, subjetivo y objetivo. Pues según Mead, la *emergencia de la vida* implica aceptar que “el pasar es un carácter de la realidad”, y reconocer “que en ese paso se da el cambio en la estructura de las cosas, y que se da porque al pasar los objetos ocupan

Whitehead para examinar su interpretación alterna sobre la teoría de la relatividad; le interesa su compromiso por preservar el movimiento y el cambio dentro de un universo relativo. Y para hacerlo, por un lado, expande el concepto de perspectiva más allá de la sede espacial, relacionándolo también con la temporalidad, de acuerdo con la idea de no separar las dimensiones de espacio y tiempo de los cuerpos en movimiento; y por el otro, adscribiendo esta perspectiva no únicamente a sujetos humanos, sino también a todo ser vivo, además, de los cuerpos orgánicos en movimiento. Así, para definir el presente dentro de este universo, Mead utilizará el concepto de “evento” de Whitehead; no obstante que éste había separado metafísicamente, la “ocurrencia de los eventos” de su “realidad sustantiva”. Dado que pretendía preservar la “validez universal”, no le pareció concebible un “universo de perspectivas que parecía implicar el relativismo”. Hans Joas, “Temporality and Intersubjectivity”, en *G.H.Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, pp. 174-175.

²¹ Mead insiste en que los “periodos mayores no pueden tener realidad ninguna excepto en tanto existan en presentes, y de que todas sus implicaciones y valores se localizan en ellos”. George Mead, “El presente como lugar de la realidad”, en *op.cit.* p. 215. En este sentido, va replantear el tema del “materialismo” de la mecánica en Newtoniana (incluyendo Aristóteles y Demócrito), puesto que “fue una singular ventaja para la mecánica newtoniana la estrecha correlación entre su concepto fundamental de masa y el peso y el volumen de la experiencia inmediata”. El pensamiento mecanicista, según Mead, ha permitido el refinamiento de la “cosa física del mundo perceptible”. De modo que esta “rara coincidencia entre la cosa física de la ciencia y la cosa de la percepción” fue lo que “dispensó al llamado materialismo su renombre”. Según él, la “falacia esencial del materialismo no radica en su suposición del carácter de masa de las cosas físicas últimas, sino en la suposición de que es posible ofrecer una explicación exhaustiva de cualquier acontecimiento que tenga lugar desde el punto de vista de las condiciones necesarias para que suceda”. George H. Mead, “Emergencia e identidad”, en *op. cit.* p. 226.

²² George H. Mead, “La naturaleza social del presente”, en *op. cit.*, pp. 245 y ss.

²³ George H. Mead, “El vitalismo de Bergson”, en *Escritos políticos y filosóficos, op. cit.*, pp. 289-314. Para una idea ampliada sobre el “vitalismo”, véase José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Duodécima edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, p. 95 y ss.

sistemas diferentes”. En la medida que la relatividad revela una situación donde el objeto debe estar contemporáneamente en varios sistemas para ser lo que es en cada uno de ellos”;²⁴ la socialidad existe en “la naturaleza por cuanto que la emergencia de la novedad requiere que los objetos estén a la vez en el viejo sistema y en el que surge con lo nuevo”.

Mead buscó demostrar en sus escritos sobre la **teoría del tiempo** una compatibilidad entre esta *relatividad*²⁵ y la teoría de la evolución, que por cierto, había permeado decisivamente al “vitalismo” de Bergson.²⁶ De esta forma, influenciado por la teoría de la evolución de Darwin,²⁷ Mead adoptó el paradigma sobre el ajuste activo del organismo con su medio.²⁸ Y asumió la idea de que “cualquier

²⁴ George H. Mead, “La naturaleza social del presente”, en *op. cit.*, pp. 249.

²⁵ Desde la perspectiva de la física moderna, la materia comenzó a definirse como actividad; un cuerpo está donde actúa, pero como cada partícula de la materia actúa sobre todo el universo, cada cuerpo está en todas partes. Pero puede distinguir claramente la idea de materia compuesta de partículas en movimiento en un espacio absoluto; cada partícula (atómica) es físicamente indivisible e indestructible, pero (no) geoméricamente (indivisible) representable pues poseía cierto tamaño y forma; aquí la materia está separada de lo que hace en tanto el movimiento es algo extraño añadido a una materia que ya gozaba de por sí de sus propios atributos con independencia de esa adición. Así, en la medida que se piensa el movimiento como un accidente de la materia y la materia como algo que posee en cada momento sus propias características íntegras, se mueva o no, se establece la oposición entre materia y movimiento, pues no hay razón intrínseca para que la materia se mueva o esté quieta. Algo similar puede decirse del espacio y la materia, pues en la física newtoniana no se admite un “espacio vacío”, que posteriormente los físicos llenaron con “éter” para explicar el comportamiento de la luz. El “éter” era otra especie de materia uniforme y homogénea que servía para propagar las perturbaciones de tipo ondulatorio causadas por los movimientos de las partículas, pero que no ofrecían resistencia, originando de esta forma el dualismo entre espacio y materia. En la teoría física moderna, y respecto al primer dualismo (materia y movimiento), la materia posee sus características (químicas o físicas) únicamente porque se mueve. De ahí que el “tiempo es un factor de su ser y este ser es fundamentalmente movimiento”. En esta concepción de “materia”, que deriva de la teoría electromagnética y cuántica, la “materia” es “proceso” o “actividad”, muy semejante a la vida misma. Por otra parte, y respecto al dualismo entre la materia y el espacio, dado que la materia es actividad, un cuerpo está donde actúa, y como cada partícula de materia actúa sobre todo el universo, cada cuerpo está en todas partes. De ahí que la “materia es una actividad que se extiende en el espacio y que requiere tiempo”. De este modo, la nueva concepción de la materia niega la teoría newtoniana del espacio vacío, pero no afirma la teoría contraria o cartesiana de que todo el espacio esté lleno de materia, pues en esta concepción moderna la materia no es “materia tosca” sino actividad. Estas ideas resultaron ser tan importantes que influenciaron al filósofo Whitehead, quien declaró que el conjunto de la realidad es un organismo, revelándose así una semejanza entre la visión física y biológica, pues el “mundo de la materia” y el “mundo de la vida” eran ya compatibles. Véase al respecto, R. G. Coollingwood, “La física moderna”, en *Idea de la naturaleza*, traducido por Eugenio Ímaz, Edición conmemorativa, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 199 y ss. Y Werner Heisenberg, *op. cit.*

²⁶ George H. Mead, “El vitalismo de Bergson”, en *op. cit.*, p. 297.

²⁷ George H. Mead, “Emergencia e identidad”, en *op. cit.* p. 227. Según el sociólogo Hans Joas, el conjunto de conceptos que Mead trazó en sus escritos sobre la teoría del tiempo para demostrar que las teorías de la evolución y relatividad eran compatibles una con otra son, por lo tanto, continuamente relacionados con su conocimiento científico del mundo. Hans Joas, “Temporality and Intersubjectivity”, en *op. cit.*, p. 175.

²⁸ Para Mead, la idea de “evolución” “en un sentido”, ha “alcanzado el objetivo de la sociedad humana. La relación entre la forma y el entorno existe siempre”. Toda forma viviente, según Mead, se esfuerza por controlar su entorno tanto como puede, pero “la forma que tome no puede preverse nunca, y eso se aplica tanto a las forma por separado como al desarrollo social”. George H. Mead, “Realismo empírico”, en *op. cit.*, p. 290. Para el sociólogo alemán Hans Joas, la teoría de la evolución de Darwin influyó decisivamente en Mead, proporcionado un paradigma sobre el ajuste activo del organismo

estructura que encontremos en la naturaleza es un organismo”.²⁹ En este sentido, el *organismo*, como estructura unitaria, tiene una naturaleza que requiere cierto periodo de duración, y por ende, es en sí mismo un “patrón duradero”. De ahí que no sólo es una “estructura espacial sino también temporal, o un proceso”.³⁰

Por lo tanto, la cuestión sigue siendo que para construir este “patrón duradero” es necesario que, pese al tiempo que implica el proceso mismo, tiempo y espacio estén separados en la construcción de las perspectivas. Y para ello es necesario adoptar la *unicidad* del “acontecimiento emergente” espaciadamente. ¿Cuál es el fundamento “material” de esta separación? Es decir, ¿cuál es el “fundamento experiencial de la homogeneidad del espacio”? De acuerdo con Mead, en la idea de materia de Newton, referida como “cantidad de materia” o “propiedad de la materia” (inercia)” y por la “cual continúa en su estado de reposo o movimiento a menos que una fuerza externa actúe sobre ella”, existe “una actitud de la experiencia referida a las cosas”.³¹ La naturaleza de esta actitud es “tener un interior”; que es responsable del “fundamento experiencial de la homogeneidad del espacio, así como de la continuidad y permanencia de un objeto; en suma, de la “espacialización del tiempo”. ¿Cómo se desarrolla esta “actitud”?

Desde mi perspectiva, en la respuesta a esta pregunta se pueden apreciar los progresos de la ciencia que se habían dado hasta ese momento, tanto de la física newtoniana, la física moderna y la teoría darwiniana de la evolución. Pero en el contexto del desarrollo de la filosofía y sin hablar de un “transito” de la “naturaleza” a la “historia”, como ha sucedido en la misma filosofía. De esta forma, para Mead, el mundo de la mecánica de masas constituye el mundo perceptivo; es el mundo de nuestra experiencia de contacto donde nos mantenemos “dentro del campo de la experiencia”. Pues

con su medio, el cual influyó completamente su concepción de humanidad, historia y ciencia. Hans Joas, “Temporality and Intersubjectivity”, en *op. cit.*, p. 169

²⁹ G. H. Mead, “El vitalismo de Bergson”, en *op. cit.*, p., 306.

³⁰ George H. Mead, The Objective reality of perspectives, en *op. cit.*, pp. 344. (Recién apareció una versión en castellano; G. H. Mead, “La realidad objetiva de las perspectivas”, en *op. cit.*, p. 339.)

³¹ Según Mead, el logro sobresaliente de la ciencia del Renacimiento fue “aislar el carácter de la materia y la inercia”, referida por Newton como “cantidad de materia” o “propiedad de la materia” (inercia)”, G. H. Mead, “La cosa física”, en *La filosofía del presente*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008, p. 304.

con Newton se aísla el carácter de la materia, referida como “cantidad de materia”. Esta “materia” aparece³² como material de la *materia* en las cualidades primarias de extensión, de efectiva ocupación de espacio y de movilidad, aparece en la experiencia inmediata de la resistencia espacial del cuerpo, en el momento de fuerza; se refiere a la experiencia del objeto ofreciendo resistencia extensa, la de nuestros cuerpos adoptando un momento de fuerza, que es esfuerzo necesario para poner la masa de un cuerpo en movimiento y para cambiar su estado de movilidad.

Por virtud de estos “caracteres” de extensión, volumen y resistencia a cambiar el reposo o el movimiento, que no pueden ser definidos con exactitud en términos de nuestra experiencia sensible, el “organismo está en relación con objetos resistentes resistiéndolos”. Estos caracteres “permiten que nosotros mismos nos situemos dentro del objeto físico”. Es decir, que para situarnos dentro del objeto físico se debe recurrir a la “estructura del espacio en nuestra experiencia”, expresada como postulado fundamental de la relatividad newtoniana.³³ Así, “en nuestro espacio perceptivo” el individuo encuentra “el centro del sistema en sí mismo”, y “desde él las coordenadas se despliegan hacia arriba y hacia abajo, a derecha e izquierda, delante y detrás de él”.³⁴

No obstante, este “espacio perceptivo” implica algo más que la orientación. Pues las “distorsiones del espacio visual se corrigen en un grado considerable en la percepción. Vemos las cosas con las dimensiones y la estructura propia del área de manipulación”. Y la forma en que ocurre esto, es decir, el momento en que comenzamos a ver “las cosas con las dimensiones y la estructura propia del área de manipulación”, es posible únicamente en “la experiencia inmediata si hay en la percepción un mecanismo para adoptar la actitud del objeto distante”. El alcance que el “hecho de ver una cosa dura tiene, es éste: que la propia visión de la cosa física distante estimula al organismo para

³² *Ibid.*, p. 304.

³³ De acuerdo con este postulado “cualquier sistema de coordenadas cartesiano puede ser tomado como base para el ordenamiento y la medida de las cosas y sus movimientos está implicado en nuestro mundo perceptivo”. *Ibid.*, p. 302. Mead comenta que la “estructura del espacio en nuestra experiencia” se expresa en “las coordenadas cartesianas y en la preservación idéntica de la estructura sin que importe donde situemos el origen del sistema”. *Ibid.*, p. 317.

³⁴ Están orgánicamente dadas en la simetría bilateral del individuo y en el mantenimiento de su posición erecta frente al objeto distante en su línea visual”. *Ibid.*, p. 317.

adoptar la actitud de resistencia de tal cosa física”. La visión de una cosa física en cualquier parte de nuestro campo perceptivo nos sitúa a la vez allí, en su lugar, como en el lugar donde nosotros estamos, y precisamente porque nos sitúa donde estamos.³⁵

Esto significa que los sentidos de distancia (ojo y mano) desencadenan por sí solos en el organismo la experiencia de resistencia adecuada a la manipulación. Por ejemplo, uno puede tener la experiencia de contacto de un recipiente con cierto peso y volumen. De tal modo que, al presionar sobre el recipiente y agarrarlo, el organismo identifique su propio esfuerzo con la experiencia de contactar dicho recipiente. Si el esfuerzo es continuo con la resistencia del objeto, en adelante, y dentro del “área de manipulación”, el objeto distante se percibirá como pesado o duro. Es decir, se percibirá con un “valor de contacto anticipado” (se otorga a las cosas que tenemos a distancia los “valores físicos del área de manipulación”).³⁶ Según Mead, esto es lo que posibilita que “el organismo se sitúe a sí mismo y sitúe su área de manipulación en cualquier objeto distante, y que extienda indefinidamente el espacio de su área de manipulación hasta alcanzar, de este modo, un espacio homogéneo a partir de perspectivas disonantes”.³⁷

Una vez que un individuo le atribuye un “interior” a la cosa, ésta se convierte en un “objeto permanente” para él; y se pasa de la “experiencia de contacto” a la “experiencia a distancia”. Se “asume el papel de la cosa” y de manera anticipatoria se manejan las cosas controladamente, al mismo tiempo que se acumulan experiencias de acción manipulatoria. Por lo tanto, puede decirse que es la transferencia de la experiencia de contacto a la experiencia distante, lo que permite que el espacio y el tiempo sean separados; es la que posibilita la espacialización del tiempo, pero no en el sentido de

³⁵ Además de implicar la tendencia a movernos hacia el objeto distante o alejarnos de él, la “localización inmediata en el espacio perceptivo implica la presencia de una cosa en ese punto, y la presencia de la cosa –más allá del estímulo para acercarnos o alejarnos- implica el carácter activo de ella en ese punto, su resistencia activa, que, como he dicho, se toma prestada de las respuestas del organismo”. *Ibid.*

³⁶ William James llamó a esto la “vista como una especie de tacto anticipador”, más adelante me referiré a esto que aquí señalo.

³⁷ Este es el fundamento de la homogeneidad del espacio: “Deseo enfatizar que la cosa física, en las presiones propias del contacto y cuando despierta a distancia respuestas de manipulación anticipadoras, invoca en el organismo algo que es continuo con su propia naturaleza interior, de manera que la acción de la cosa donde ésta está se identifica con la respuesta del organismo”. *Ibid.*, p. 305

Bergson ni de Whitehead. Puesto que, habiéndolos criticado, Mead rescata de las teorías de la relatividad y de la evolución que emergen en el siglo XIX, ideas que le permiten plantear que la mente se halla en la naturaleza. Es decir, si bajo “la relatividad newtoniana” la socialidad estaba confinada al pensamiento; pues en la relatividad electromagnética debía mantenerse el movimiento perceptivo³⁸ dentro del campo de la experiencia posible. Se debe tratar el cuerpo en movimiento como si estuviera en dos sistemas diferentes, puesto que el objeto en movimiento tiene sus propios espacio, tiempo y masa debidos a su movimiento, que son diferentes a los del sistema con respecto al cual se mueve.

Desde este punto de vista, la *emergencia de la vida* permite que “el pasar” sea un “carácter de la realidad”; y dada su socialidad, se puede ir de un lado al otro por medio de un sistema de transformaciones, de modo que se ocupen ambos sistemas identificando los mismos objetos en cada uno. A partir de aquí el problema que Mead se planteó fue cómo pasar de un sistema a otro mediante “fórmulas de transformación” que permitieran la correlación entre el “mundo perceptivo” (mecánica newtoniana) y el “mundo de espacio-tiempo” (física moderna). ¿Cómo se pasa de un sistema a otro en lo que llamamos mente? ¿Cómo es posible que el mundo sea diferente para distintas personas?

Descrito esquemáticamente, lo que se tiene es lo siguiente. Por un lado, la “cantidad de materia” del mundo de la mecánica de masas (material de la *materia*), es decir, la “realidad perceptual”, donde lo que se veía residía en lo “manipulable”; es el mundo de nuestra experiencia de contacto donde nos mantenemos “dentro del campo de la experiencia”. Por el otro, la *materia* en el sentido del surgimiento de la “cosa” en cuanto tal *materia del objeto físico que nuestras experiencias a distancia prometen*; atribuimos un interior a la “cosa” para ser percibida como tal, y a partir de aquí, se trata sólo de un “contacto distante”, de modo que la “naturaleza interior de las cosas” estará ahí, en el organismo, en tanto convoca la “respuesta en forma de esfuerzo”. Éste sería el mundo racional de las “visiones teóricas”, el “mundo de espacio-tiempo” de las experiencias no inmediatas, (el universo electromagnético).

³⁸ G. H. Mead, “Realismo empírico”, en *op. cit.*, p. 282.

Mead establece una correlación entre el “mundo perceptivo” (mecánica newtoniana) y el “mundo de espacio-tiempo” (física moderna). Y desde su perspectiva, la diferencia entre uno y otro, muestra que existe en la naturaleza esa socialidad que solía estar limitada al pensamiento. El problema entonces será, ¿cómo se pasa de un sistema a otro en lo que llamamos mente? Para Mead, dos sistemas son “reales” para una “mente que, en el tránsito, puede ocupar los dos sistemas”.³⁹ Digamos que la solución a la pregunta y a la correlación, se halla en el propio “organismo biológico” dotado de “mente”. Puesto que al atribuirle un “interior” a la cosa, el organismo logra adoptar el “papel de la cosa”,⁴⁰ y así, no “sólo pasa de una a otra actitud mediante una fase que es parte de todas esas actitudes”, sino que “se vuelve hacia sí mismo en el curso del proceso y responde hacia esa fase”.⁴¹ El “individuo biológico” alcanza la meta de convertirse, en su conjunto, en un objeto para sí mismo, hasta que no entra a formar parte de un sistema más vasto donde puede desempeñar varios roles, de modo que al adoptar uno se autoestimule para desempeñar el otro rol que el primero invocaba.

En este sentido, se afirma que el individuo actúa “desde su propia perspectiva y en la perspectiva de otros, y en especial en la perspectiva común de un grupo”.⁴² Lo que conduce al tema del surgimiento de la sociedad. Esto es, ¿cómo se organizan las perspectivas? El punto de partida para responder a esta pregunta es que la “realidad de referencia” pasa de ser “el contacto inmediato” a “algo distante”. Al respecto mencioné que el organismo, como estructura unitaria, tiene una naturaleza que requiere cierto periodo de duración, y que en sí mismo es un “patrón duradero”. Señalé que para construir este “patrón duradero” era indispensable que, pese al tiempo que implica el proceso mismo, espacio y tiempo estén separados. Es necesario “abstraer el tiempo”, pero no mediante un “método de

³⁹ G. H. Mead, “Las implicaciones del sí-mismo”, en *op. cit.*, p. 265. La extensión temporal de la “realidad del proceso”, que pertenece al “mundo en su relación con el ser vivo”, se logrará en el “campo de la mente”, que es “el entorno más amplio que la actividad del organismo requiere y presume, pero que trasciende el presente”. “El presente como lugar de la realidad”, en G. H. Mead, “El presente como lugar de la realidad”, *op. cit.*, p. 215.

⁴⁰ Idem, “La cosa física”, en *op. cit.*, p., 304.

⁴¹ Para ello se requiere el “mecanismo de una sociedad de organismos” que se “convierten en sí-mismos”, ante todo al adoptar las actitudes de los demás hacia ellos mismos. G. H. Mead, “Las implicaciones del sí mismo”, en *La filosofía del presente*, *op. cit.*, p. 270.

⁴² G. H. Mead, “La realidad objetiva de las perspectivas”, en *op. cit.*, p. 341.

abstracción metafísica”, como lo propusieron Bergson y Whitehead. Para quienes el “presente emergente” no era posible. Pues para Mead, únicamente a partir de la *emergencia del acontecimiento* surge un pasado; surge una historia a partir de las condiciones bajo las cuales aparece el *presente emergente*; y por lo tanto, la continuidad de las condiciones pasadas en el presente. De ahí la necesidad por localizar el “pasado irrevocable” en un “orden metafísico”.

De modo que pasar de la “experiencia de contacto” a la “experiencia a distancia”, hace posible la construcción de las perspectivas. Y con ello se plantea la cuestión del surgimiento de la sociedad. Puesto que el individuo actúa “desde su propia perspectiva y en la perspectiva de otros”. Así, la idea de encontrar “sitio para la mente en la naturaleza de modo que la naturaleza pudiera aparecer en la experiencia”, le llevan a plantear a Mead la “objetividad de las perspectivas” mediante dos movimientos, a saber, el emprendido por la psicología y la biología; y “un aspecto de la filosofía del relativismo que ha presentado” Whitehead.⁴³ De éste emplea “su concepción de la naturaleza como una organización de perspectivas que se dan en la naturaleza”, así como su idea de organismo (“estructura unitaria” que no sólo es una “estructura espacial” sino también temporal). En este sentido, menciona que todo organismo “estratifica la naturaleza con la intersección de su propia perspectiva, y diferencia su propio espacio y su tiempo permanentes del paso general de los acontecimientos”. Este “principio de la organización de las perspectivas” es “la intersección de un mismo cuerpo de acontecimientos con diferentes sistemas temporales”.

Ahora bien, lo que supone este “principio de la organización de las perspectivas”, en primer lugar, es el “abandono de la simple localización como principio de la existencia física”.⁴⁴ Es decir, el paso de la “experiencia de contacto” a la “experiencia distante”. En segundo lugar, que se tome en serio el tiempo.⁴⁵ Cuando esto sucede, se descubre que en cada “perspectiva” hay cosas permanentes

⁴³ *Ibid.*, p. 338-339.

⁴⁴ Es decir, que encontremos la existencia del objeto físico en su ocupación de cierto volumen en un espacio absoluto en un instante absoluto”. *Ibid.*, p. 340.

⁴⁵ Es decir, reconocer que “hay un indefinido número de simultaneidades posibles de un acontecimiento con otros acontecimientos” y, en consecuencia, “un número indefinido de órdenes temporales posibles de los mismos

para las que el tiempo es irrelevante; cosas que dan sentido a los cambios que ocurren en el tiempo. Así, el organismo en tanto “acontecimiento que percibe”, establece un carácter permanente de “aquí allí”, de “ahora y después”, constituyéndose él mismo en un “patrón duradero” que incluye una estructura unitaria cuya naturaleza requiere cierto periodo de duración para poder llegar ser ella misma; el “movimiento en la naturaleza implica en la naturaleza reposo”.

No obstante el “abandono de la simple localización como principio de la existencia física”, siempre se vuelve a “ocasiones de percepción” debido a la dependencia de la teoría científica respecto a los hallazgos perceptivo. De ahí que el punto de partida sea la “emergencia de la vida”. Es decir, la continuidad y extensión de la “realidad del ser vivo”. El *organismo biológico* que (al determinar “el futuro emergente” tiene sólo un “carácter hipotético”) implica un “proceso vital” o la continuidad de la vida; es decir, la fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona.

II. La fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona.

Mi punto de partida en este apartado será mi análisis sobre la “corriente de pensamiento” del psicólogo norteamericano William James; en el sentido de que la ruptura en la continuidad se expresa a través de la *conclusión* que caracteriza a la “corriente de pensamiento”, es decir, lo que importa en una *sensación de pensamiento* es su *significado*; el precedente está constituido por “los *medios* que llevaron a su total realización”.⁴⁶ Así, el pensamiento no precede al acto voluntario,⁴⁷ sino la anticipación de los efectos sensoriales del movimiento; lo primario no es la sensación, es la idea de movimiento lo que precede al acto voluntario. Tal y como he presentado estas ideas, se establece un paralelo aquí, pues la *sensación* y el *movimiento*, estímulo y respuesta respectivamente, son fases de

acontecimientos, que a su vez permite concebir que un mismo cuerpo de acontecimientos esté organizado en un indefinido número de perspectivas diferentes”. *Ibid.*

⁴⁶ William James, “Curso del pensamiento”, en *Principios de psicología, op. cit.*, p. 208. Las cursivas son mías.

⁴⁷ Como ya lo expresé antes, dado que “la descarga en los centros motores no es sentida”, todas las ideas de “nuestro movimiento”, las ideas del esfuerzo, dirección, extensión, fuerza y velocidad que se requieren “son imágenes de sensaciones periféricas, sea remotas, o residentes en las partes móviles, o en otras partes que obran simpáticamente con ellas a consecuencias de la ‘onda ilusoria’”. William James, “La voluntad”, en *op. cit.*, p. 950. Son imágenes cinestésicas las que se anticipan a las consecuencias sensoriales de un movimiento.

una “coordinación en formación”. La primera “representa las condiciones que deben cumplirse” para llevar a un desenlace exitoso esta coordinación. Mientras que el movimiento, “proporciona la clave para cumplir esas condiciones, que sirven de *instrumento* para producir la coordinación exitosa”.⁴⁸ La sensación y el movimiento se aplican descriptivamente en “actos menores que por su respectiva posición, sirven al mantenimiento de alguna coordinación organizada”.

Así, sensación y movimiento son correlativos y contemporáneos, tienen “una génesis o motivación especial y una finalidad y función especial” que logran el “proceso como si fuera el todo”. Es decir, constituyen un círculo, una coordinación que unifica, pero cuando uno de sus miembros ha entrado en conflicto entre sí, se presenta la “desintegración temporal y la necesidad de reconstitución” que permite la génesis de la distinción consciente en estímulos sensoriales por un lado y una respuesta motora por el otro.⁴⁹

Esta interrupción en el curso de las actividades por la sensación como elemento consciente, nos permite entender el papel que tienen las sensaciones en tanto estímulos, y no como “maneras de conocer las cosas”.⁵⁰ Las sensaciones como estímulos provocan, conducen a una indagación que habrá de terminar en conocimiento; bien sea que parezcan monótonamente prolongadas, se encuentran interrumpidas constantemente de manera que se convierten en señales para volver a dirigir la acción. Así, las sensaciones son consideradas como choques debido a la interrupción de un amoldamiento anterior; y en la medida que indican una ruptura en la rutina que le precede, señala también unos puntos de reajuste, “transacciones en el hábito del obrar, cambiando el curso de la acción”. Desde esta perspectiva, la *experiencia* es situada dentro del proceso de vivir, “encierra dentro de sí misma los

⁴⁸ John Dewey, “The reflect Arc Concept in Psychology”, en *Psychological Review*, Vol. 3, p. 370. Las cursivas con más.

⁴⁹ De acuerdo con Dewey, el “estímulo es algo que ha de ser descubierto y elaborado; si la actividad aporta su propia estimulación adecuada, no hay estímulo, salvo en el sentido objetivo al que ya nos hemos referido. En cuanto éste es determinado en forma adecuada, entonces, y sólo entonces, la respuesta también está completada. Alcanzar cualquiera de ellos significa que la coordinación se ha completado. Aún más, es la respuesta motora la que ayuda a descubrir y constituir el estímulo. Es contener el movimiento en cierta etapa lo que crea la sensación, que lo lanza al alivio”. *Ibid.*

⁵⁰ Las sensaciones no son “inferiores” en valor a las maneras reflexivas, ni a las maneras que requieren el pensamiento y la deducción, porque no son en modo alguno maneras de conocimiento”. John Dewey, “Los nuevos conceptos de la experiencia y la razón”, en *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta- De Agostini, 1994, p. 113.

principios de conexión y organización” que son inherentes a la vida misma y que proporcionan “el fundamento y la materia para una evolución positiva de la inteligencia como factor organizador dentro de la experiencia”. Por consiguiente, tanto la organización social como la biológica entran en la formación de la experiencia humana.⁵¹

De este modo, puede apreciarse que entre lo continuo y lo discontinuo, entre la continuidad de la experiencia y su ruptura, hay una recíproca relación entre lo que Mead llamó el individuo biológico y la persona. La distinción supone la diferencia entre la “conducta que no implica razonamiento consciente y la que si lo involucra, entre la conducta de los más inteligentes animales inferiores y la del hombre”.⁵² Pero si bien pueden ser distinguidos claramente en la conducta humana, desde el punto de vista de Mead, no se encuentran separados, sino que se unen y se separan continuamente y constituyen una experiencia que no parece estar dividida. Hay una fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona. La “forma reflexiva” surge cuando la “estructura de la vida de la forma y de la especie” entra en conflicto.⁵³ Es decir, cuando el acto no logra realizar su función y “los impulsos en conflicto se anulan e inhiben entre sí”.⁵⁴ Entonces, la conducta impulsiva se derrumba, y surge un proceso de razonamiento mediante el cual el individuo obtiene una serie distinta de objetos a los que reacciona. La atención del individuo es “atraída hacia esas reacciones por sus propias actitudes motrices”, resultando así, la obtención de la “forma”.⁵⁵

Desde el punto de vista de Mead, en toda comunidad humana conocida, incluyendo la más primitiva, debe haber un mundo e individuo unificado. En este sentido, la “forma” representa la unidad que, una vez obtenida, vuelve a unir al individuo que se encontraba dividido en sí mismo

⁵¹ *Ibid.*, p. 114-115.

⁵² G. H. Mead, “El individuo biológico”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 353

⁵³ Según Mead en la “medida que la persona se torna efectivamente organizada, proporciona la técnica que ayuda al niño a salir de tantas situaciones como le cree”. A partir de aquí, “resulta una fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona. Toda conducta que presenta dificultades pasa a esa forma reflexiva”. G. H. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, pp. 374-375.

⁵⁴ G. H. Mead, “El individuo biológico”, en *op. cit.*, p. 354.

⁵⁵ La “forma” es “una sensación de esas actitudes motrices por medio de las cuales nos sensibilizamos a los estímulos provocadores de las reacciones que buscan expresión”. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, *op. cit.*, p. 360.

cuando los impulsos en conflicto se anulaban. En adelante, actuamos impulsivamente, es decir, como individuos biológicos, como “individuos compuestos de impulsos que nos sensibilizan hacia los estímulos, como individuos que reaccionan directamente a esa estimulación”; el *todo* es considerado como un “proceso irreflexivo en el que los impulsos y sus correspondientes objetos están o no están presentes”. Por lo que el problema que se plantea Mead, es lograr un “*campo* de conducta dentro del cual las partes del objeto unitario respondan a las partes de la reacción organizada”.⁵⁶ Es decir, se trata de encontrar un “campo” o “situación” que dé expresión a los diferentes impulsos. Pues a partir de un “campo de estimulación” diferente es posible la reconstitución mediante el análisis y la selección en el propio campo. La reorganización del campo objetivo y de los impulsos en conflicto tiene lugar en la experiencia. Y para Mead, constituye “nuestra adaptación heredada con respecto a un mundo físico y social continuamente reconstituido por procesos sociales reflexivos”.⁵⁷ De ahí que haya considerado plantearse como tarea desarrollar el “espíritu” dentro de una conducta específicamente biológica; pues si la conducta evoluciona, puede ser explicable tal y como “hemos concebido que tiene lugar la conducta en las formas vivas”, es decir, que *cada paso del proceso tiene que ser un acto en el que un impulso encuentre expresión gracias a un objeto de un campo de percepción*.⁵⁸

Se observa así aquellas dos tendencias irreconciliables que Dewey (1929) señalaba en la psicología de William James.⁵⁹ Por un lado, la adopción de un criterio subjetivo vinculado a la “corriente de la conciencia”,⁶⁰ por el otro, la tendencia objetiva estrechamente relacionada con su concepción biológica de la psique.⁶¹ No obstante que han pasado a ser parte de un hecho común las expresiones vertidas respecto a la conexión de los tres autores (James, Mead, Dewey) con el célebre

⁵⁶ *Ibid.*, p. 360-361.

⁵⁷ G. H. Mead, “El individuo biológico”, en *op. cit.*, pp. 356-356.

⁵⁸ Una conducta que no incorporaba “a sí ningún pensamiento” y “que perteneció por completo a un mundo de cosas inmediatas e inmediatas reacciones a cosas”. G. H. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, p. 361

⁵⁹ Hay aquí una semejanza entre James, Dewey y Mead, tal y como he desarrollado sus ideas a lo largo de mi trabajo.

⁶⁰ Según Dewey, mientras que James crítica el criterio subjetivo inspirado en la tradición psicológica, por otra parte, mantienen el subjetivismo de ésta aunque sea únicamente en el vocabulario. En tanto su idea acerca de la “corriente de la conciencia” constituye un “progreso enorme respecto de la concepción de la vida anímica como serie de datos yuxtapuestos”, no obstante, sigue “imaginando la conciencia como un ámbito cerrado y aislado”. John Dewey, *Autobiografía filosófica*, México, Unión Panamericana, División F. L. y Ciencias, Prensa Medica Mexicana, 1949, p. 24.

⁶¹ Para Dewey es un “retorno remozado por el progreso que la biología ha hecho desde los tiempos de Aristóteles”. *Ibid.*

artículo de John Dewey (1896) *The Arc Concept in Psychology*, considerado como el texto fundacional de la psicología funcionalista.⁶² En este trabajo, Dewey crítica el “arco reflejo” en la medida que no constituye “una unidad exhaustiva u orgánica, sino una mezcla de partes desarticuladas”;⁶³ la unidad se encuentra en lo que fisiológicamente puede llamarse “coordinación”. Desde este punto de vista, no se comienza con un “estímulo sensorial”, sino con una “coordinación sensitivomotora”, la “óptico-ocular”; el movimiento es lo primario y la sensación lo secundario. El movimiento del cuerpo, de la cabeza y de los músculos determina la *cualidad* de lo que se está experimentando; todo comienza con la recepción visual. Es decir, el principio real es con el acto de ver.⁶⁴

⁶² Hans Joas, “The Definition of the Psychical”, en *op. cit.*, p. 66. Dentro de la poca influencia que John Dewey reconoce haber tenido de los libros, en contraste con la que tuvo de personas y situaciones, destaca la psicología de William James. John Dewey, *Autobiografía filosófica*, *op. cit.*, pp. 22-23. En el mismo sentido, Anselm Strauss declara en su “Introducción” al texto sobre *Psicología social* de Mead, que no debiera sorprender que William James haya sido maestro de Dewey y de Mead; no obstante, que este último ha sido clasificado del mismo modo que James, como autores que han ejercido gran influencia en la filosofía de Dewey a partir de 1920 tras el desarrollo de su psicología social; particularmente, a través de las conversaciones que Mead y Dewey sostuvieron. Anselm Strauss, “Introducción”, *George Herbert Mead on social psychology*, Illinois, U.S.A., The University of Chicago Press, Chicago, 1964, p X. Por otra parte, Mead celebra del análisis de James el “curso de la conciencia” al expresar que, de todas las rarezas que la literatura filosófica ha presentado, la conciencia psíquica constituye su declaración más rica. Hans Joas, “The Definition of the Psychical”, en *op. cit.*, p. 77 y ss. Y en el contexto de una discusión en la teoría sociológica con el renacimiento del pragmatismo en filosofía, particularmente en torno a la acción humana como acción creativa, Hans Joas ha declarado tanto en su libro (1980) *Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, como en (1992) *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, que la importancia de James en el pragmatismo radica fundamentalmente en reducir la idea básica de éste al “formular el criterio de verdad por referencia a resultados de la acción fácticamente dados, en vez de a aquellos que, en general, podría esperarse que ocurriesen. Hans Joas, “De la filosofía del pragmatismo a una tradición de investigación sociológica”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 1998, p. 25. En este sentido, William James representa el rompimiento posterior (a Peirce) del pensamiento pragmático al asegurarse de no reducir la verdad a la utilidad. Hans Joas, “Mead’s Position in Intellectual History and his Early Philosophical Writings” en *G.H. Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, p. 37. Sin embargo, Joas reconoce no haber profundizado demasiado en la importancia que tuvo James para Mead cuando hace mención de las críticas que le han hecho a este respecto. Hans Joas, “Las teorías de roles y de la interacción en el estudio de la socialización”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 1998, p. 277. Más adelante haré referencia, según Joas, en la importancia que tiene William James en su desarrollo de *La definición de la psíquico* de Mead.

⁶³ Para Dewey, el viejo dualismo entre sensación e idea, cuerpo y alma, estímulo y respuesta, no se había resuelto debido a que se interpretaban a partir de “ideas preconcebidas y pre-formuladas de distinciones rígidas entre sensaciones, pensamientos y actos. El estímulo sensorial es una cosa; la actividad central, que representa a la idea, es otra cosa; y la descarga motora, que representa el acto en sí, es una más. Como resultado, el arco reflejo no es una unidad exhaustiva u orgánica, sino una mezcla de partes desarticuladas, una conjunción mecánica de procesos no relacionados”. Por lo que se requiere, según él, que “los estímulos sensoriales, las conexiones centrales y las respuestas motoras sean consideradas, no como entidades separadas y completas en sí mismas, sino como divisiones de factores laborales y funcionales, dentro de una sola totalidad concreta, ahora designada como arco reflejo”. J. Dewey, *The reflect Arc Concept in Psychology*, *op. cit.*, pp. 147-148.

⁶⁴ El acto de ver, por ejemplo, estimula el de extender la mano, de tal forma que hay una coordinación precisa; ver y agarrar han estado unidos con frecuencia para reforzarse el uno y el otro. Así, un niño mira una vela y extiende la mano

Esta idea la encontramos en los trabajos de James respecto a lo que antes he mencionado como la “coalescencia en el seno de una ‘cosa’”. Cuya importancia radica, precisamente, en el predominio de la vista como una “especie de tacto anticipador”. Para James, surge un conflicto cuando el cotejo entre el volumen sentido y el volumen visto no se corroboran; en virtud de que para creer en la permanencia de los objetos, se debe mostrar unos “efectos sensibles”.⁶⁵ Sobre la base de estos “efectos sensibles” se construye la idea de una percepción sensorial que lleva a la reflexión. En este sentido, alude a lo que antes he tratado como la estrecha relación entre las funciones secundarias y las funciones primarias del organismo. En tanto que el hábito “disminuye la atención consciente con que ejecutamos nuestros actos”, la simple sensación de una acción habitual constituye una guía más que suficiente, y “las regiones superiores del cerebro y de la mente quedan comparativamente libres”.⁶⁶ La *conclusión* de la corriente subjetiva hace que el interés fije su significado provocando una crisis que induce nuestra atención; de tal forma que este interés constituye “los fines que el movimiento busca conseguir” desplazando así la prioridad sobre nuestras sensaciones.

Lo que se muestra con todo esto es que las dos tendencias irreconciliables que señalaba Dewey en James, respecto a la “corriente de la conciencia” por una parte, y la objetividad asociada su concepción biológica de la psique, por otra, cobran una dimensión diferente cuando se colocan sobre la estrecha relación entre las funciones secundarias y las funciones primarias del organismo; y hallan su expresión más acabada en la idea de Mead respecto a la “selección de las estimaciones

para tocarla, hasta experimentar la quemadura; en adelante, la quemadura es la visión original, la experiencia óptico-ocular, ampliada y transformada en su valor. En pocas palabras: el objeto se ve pesado, duro o caliente. El ojo y el movimiento del cuerpo cooperan de tal forma que los *sentidos de la distancia* desencadenan por sí solos en el organismo la experiencia de resistencia adecuada a la manipulación. El objeto distante se percibe como valor de contacto anticipado: se ve duro o caliente. J. Dewey, “The reflect Arc Concept in Psychology”, en *op. cit.*, pp. 148-149. Es interesante advertir que lo que comparten James, Dewey y Mead, respecto al escrito del segundo, “El concepto del Arco Reflejo en Psicología”, y que subraya la correlatividad de estímulo y reacción, se aprecia en aquellos ejemplos relativos a estas ideas sobre el predominio de la vista como una “especie de tacto anticipador” (James); o cuando “vemos las cosas duras o suaves”, y “este contacto imaginado es el que hace que la cosa vista sea una cosas real”. G. H. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, p. 367.

⁶⁵ William James, “La percepción de la realidad”, en *Principios de psicología*, México, FCE, 1994, pp. 798-800.

⁶⁶ Idem, “El hábito”, en *op. cit.*, pp. 94, 95.

condicionadas por la influencia sensibilizante de varios otros impulsos que buscan expresión”.⁶⁷ Es decir, la “condición de inmediato del ahora”. El “mundo físico” responde al “mecanismo biológico”, por consiguiente, para alcanzar una perfecta fiscalización sobre los impulsos, será necesario colocar a este individuo biológico en dicho mundo. Este individuo biológico es para James un organismo cuyos movimientos constituyen fines que se persiguen *inmediatamente*. La simple sensación guía a la acción habitual y la mente queda libre; de tal modo que los “antecedentes inmediatos de cada cadena de movimientos de la cadena” son “sensaciones a las que usualmente no prestamos atención, pero que en cuanto *salen mal* atendemos de inmediato”.⁶⁸

Puede afirmarse que dichas sensaciones vinculadas con el hábito, organismo y mente, aluden a la relación que Mead establece entre el individuo biológico y la persona. En tanto que para Mead, el surgimiento de una nueva situación atrae la atención del individuo dado que reacciona a ésta por “sus propias actitudes motrices”. Se obtiene así una sensación de esas “actitudes motrices por medio de las cuales nos sensibilizamos a los estímulos provocadores de las reacciones que buscan expresión”;⁶⁹ y seleccionamos de las estimulaciones condicionadas por la influencia sensibilizante de varios otros impulsos que buscan expresarse. Esto es, únicamente a partir de un “campo” o “situación” que dé expresión a los diferentes impulsos, se hace posible la reconstitución mediante el análisis y la selección en el propio campo. Así, el desplazamiento de la atención coloca otros objetos en el campo de la estimulación y permite el control de los impulsos. De tal forma que entran en acción ciertas tendencias que “nos tornan sensibles a estímulos que no se encuentran en el campo de la estimulación”. La adaptación de un individuo a un nuevo campo implica la división de sus objetos y la reconstrucción de su conducta separando las reacciones organizadas y reuniéndolas otra vez en nuevas combinaciones.

⁶⁷ G. H. Mead, “El individuo biológico”, en *op. cit.*, p. 357.

⁶⁸ William James, “El hábito”, en *Op. cit.*, p. 97.

⁶⁹ G. H. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, pp. 360, 371.

III. La adaptación del organismo a medios que no están presentes mediante la imaginación.

De este modo, Mead propone una “conducta” que esté por encima del tipo de “conducta del individuo biológico”, en la que reaccionamos directamente hacia las cosas que nos rodean, pues no existe la necesidad de encontrar objetos distintos de los que responden a nuestros contactos inmediatos. Nuestras reacciones se encuentran organizadas de tal modo que los obstáculos e inhibiciones ante una característica nueva del objeto conducen a la organización de la reacción hacia el objeto así percibido; es decir, se disocian los elementos de dichas reacciones organizadas.⁷⁰ Para recombinar las partes del todo en otras formas, son necesarias “las experiencias de contacto que adquiere el hombre por medio de sus manos”.⁷¹ Digamos que en la conducta inmediata, el desplazamiento de la atención permite el surgimiento de impulsos variados y conduce a la reorganización de los objetos a fin de superar los conflictos entre los impulsos organizados.⁷² Mientras que en esta conducta la relación inmediata entre el organismo y su campo de objetos se expresa mediante preceptos, la *imaginación*, incorporada a la estructura de los objetos, representa la adaptación del organismo a medios que no están presentes y sirven para la reconstrucción del campo objetivo. El individuo que se encontraba dividido vuelve a unirse en su reacción gracias a que “nuestras percepciones incluyen la *imaginación* de los contactos prometidos por la visión o cualquier otro sentido de la distancia”.⁷³

En este sentido, cuando la imaginación se funde con otros contenidos del precepto y se extiende hasta ocupar el campo de los objetos, se afirma que las imágenes cumplen la función de

⁷⁰ El problema mecánico del espíritu consiste en lograr un tipo de conducta que disocie los elementos de nuestras reacciones organizadas, de tal forma que este “desmembramiento de los hábitos organizados pondrá en el campo de la percepción a todos los objetos que respondan a los distintos impulsos que constituyeron a los hábitos fijos”. *Ibid.*, p. 371.

⁷¹ *Ibid.*, p. 367.

⁷² *Ibid.*, p. 377.

⁷³ Las cursivas son mías. La relación que existe entre las “experiencias de contacto” que adquiere el hombre por medio de sus manos y este “carácter separable del acto humano” radica, según Mead, en la “cantidad de distintos estímulos” derivados de los contactos manuales del hombre hacia una “cantidad de distintas maneras de hacer las cosas”, invitando a “impulsos alternantes a expresarse en el cumplimiento de los actos cuando surgen obstáculos e impedimentos”. *Ibid.* p. 367. Es decir, en tanto que las manos del hombre proporcionan un contacto intermedio de contenidos bastante rico, los instrumentos del hombre son complicaciones y extensiones de éstas; “proporcionan otros contactos, mucho más variados, que se producen entre el comienzo y el fin de sus actividades”. Según Mead, la mano no sólo incluye al miembro mismo, “sino a su infinita coordinación, por medio del sistema nervioso central, con las otras partes del organismo”. *Ibid.*

reconstruir los objetos y los hábitos “al completar el objeto, agregando a lo que llega por los sentidos de distancia –tales como la visión y la audición- el contenido del contacto que revela la aproximación real al objeto”. Las imágenes permiten “determinar qué curso de acción se seguirá, mediante la presentación de los resultados de distintos cursos”, acentuando de esta forma el contenido de la imaginación, dado que la “reacción depende del resultado imaginado del proceso”.⁷⁴ Por consiguiente, la imaginación adquiere forma, localización y una clara identidad, además de fusionarse con otros contenidos del objeto. Dicho en pocas palabras, el énfasis en el contenido de la imaginación forma parte del proceso de formación del pasado y del futuro, extendiendo, por medio de estas dimensiones, el medio inmediato más allá de la esfera de la percepción sensorial. Con esto, se plantea “el contenido de la imaginación” como elemento que hace posible responder la pregunta que hice al inicio de este apartado respecto a la construcción del tiempo a partir del “ahora”; evitando así una metafísica que concibe todos los objetos del pensamiento como existentes.

Llevado por este propósito, he buscado desarrollar el presente “especioso” como sucesión que hace posible una duración, es decir un “flujo”, para así analizar la “sensación de tiempo” que enfatiza lo que a mi juicio constituye cierta idea de continuidad y ruptura en la definición de “curso del pensamiento” (*stream of consciousness*).⁷⁵ En este contexto, dicho elemento está vinculado

⁷⁴ *Ibid.*, p. 376.

⁷⁵ Tal y como lo he tratado, el “flujo” es concebido como una serie cuyos elementos, sin importar lo mucho que se traslapen o interpenetren, realmente se suceden los unos a los otros; esto es, desde la perspectiva en que Mead (1929) aborda el presente “especioso” en *La naturaleza del pasado*. Lo que se advierte aquí es el distanciamiento de Mead respecto a las ideas de Whitehead en *The Concept of Nature* sobre que “vivificando suficientemente” las imágenes que están en el presente, se logra alargar el “presente especioso”. El problema es la constitución de la experiencia. Pues si se toma como punto de partida, nuevamente, el artículo *The Arc Concept in Psychology*, la *novedad* y la “unicidad” se encuentran dentro de la dimensión cualitativa de la experiencia, de tal forma que el mundo de la experiencia es un “mundo de interrupciones”. James Bennett, “Dewey on Causality and Novelty”, en Tiles (editor) *John Dewey: Critical Assesments*, Vol., IV, Gran Bretaña, Routledge, 1980, p. 328. Si se consideran las consecuencias del punto de vista de la “causalidad” sobre el énfasis de la continuidad que hace Dewey, puede aclararse la supuesta confusión que existe entre lo “conceptual” y la “experiencia” que él mismo rechazó. Para Dewey, causa y efecto forman parte de un proceso continuo de experiencia y no, como se cree, unidades discretas que deben ser vistas como abstracciones conceptuales. *Ibid.* En este sentido, se aclara la confusión que puede suscitar el que en sus últimos escritos Dewey coloque su atención en una “cualidad” vaga y general que caracteriza a la situación entera, identificada con las “emociones” y no con las “percepciones”. Desde su perspectiva, es difícil que James y Dewey se vean dirigidos al peligro eminente de confundir la abstracción conceptual con la experiencia de la que aquella se deriva -nombrada por Whitehead como “*the fallacy of misplaced concretense*”. *Ibid.*, p. 329. Y lo interesante aquí, es la comparación que se llega hacer entre algunas de las afirmaciones hechas por Dewey en *Experience and Nature*, y la definición de James de “The Stream of Thought” y “*The fringe*” of *consciousness*, planteada

directamente con lo que Mead llamó “fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona”. Así, por un lado, el pasado se encuentra en la “definición mecánica de la conducta”, en el “mundo físico”; por el otro, el futuro se halla en la “definición de fines y propósitos”, el “mundo mental”.⁷⁶ Desde el punto de vista de la reacción humana inmediata al mundo de las percepciones, el pasado y el futuro no existen; pero están representados en la situación por la capacidad de “adaptación mediante la selección de ciertos elementos, tanto en la estimulación sensorial directa, como en la imaginación”.⁷⁷ El *flujo de la experiencia* deriva del hecho de que actuamos (impulsivamente) como “individuos biológicos” compuestos de impulsos que nos sensibilizan hacia los estímulos, como individuos que reaccionan directamente a esa estimulación.

En este sentido, el **flujo de la experiencia** “no está diferenciado en un pasado y un futuro en contraste con un ahora inmediato, hasta que la reflexión afecta cierta parte de la experiencia por medio” de la “perfección de la adaptación por una parte y la variable fiscalización por la otra”. El individuo biológico vive en un ahora indiferenciado”, mientras que “el individuo social reflexivo incorpora eso a un flujo de la experiencia dentro del cual hay un pasado y un futuro más o menos incierto”. De lo que se desprende, por un parte, la idea de James sobre la “corriente de la conciencia”, y por otra, la objetividad asociada con su concepción biológica de la psique;⁷⁸ ambas se encuentran en este flujo de la experiencia como una continuidad que, pese a todo, adolece de una “perspectiva

en sus *Principles of Psychology*. El análisis de James y Dewey: “*indicate that any given temporal slice of an individual's experience could be viewed as an unbroken unity, permeated by countless fleeting and vague qualities, the whole of which constitutes a unique occurrence*”. *Ibid.* O expresado en los propios términos de Dewey: “las sensaciones que a nosotros nos parecen monótonamente prologadas encuéntrase (sic) en realidad interrumpidas constantemente por incursiones de vaivén (...) la experiencia encierra dentro de sí misma los principios de conexión y de organización”. John Dewey, “Los nuevos conceptos de la experiencia y la razón”, en *op. cit.*, pp. 112, 114. Dichos principios, dirá Dewey, son “vitales y prácticos” pero no epistemológicos. Para él, las personas no son simplemente máquinas; de algún modo, toda la experiencia humana no se encuentra gobernada por una ley de causalidad exacta: “*such that complete predictability is a theoretical, if not practical, possibility*”. Por lo que el mundo para Dewey es flexible, y en él se puede acomodar tanto la *novedad* como la *repetición*, “‘en-ended view’ of the world”. James Bennett, *op. cit.*, p. 334.

⁷⁶ G. H. Mead, “El individuo biológico”, en *op. cit.*, p. 357.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 356, 354.

⁷⁸ He mencionado antes que, según James, sobre la base de los “efectos sensibles” se construye una idea de percepción sensorial que lleva a la reflexión, aludiendo así a la estrecha relación entre las funciones secundarias y las funciones primarias del “organismo”.

social”; pero que Mead desarrolla en estrecha relación con la “interacción simbólica”.⁷⁹ Amén de la crítica que al respecto se le hace a James toda vez que no analiza “nuestra auto-experiencia de la formación de hipótesis e intentos para solucionar problemas”.⁸⁰ Pero no se puede soslayar la importancia sobre la objetividad asociada a su concepción biológica de la psique.⁸¹ Considerando, además, *The Arc Concept in Psychology* como texto fundacional de la psicología funcionalista y como una refundación del pragmatismo en tanto teoría que se basa en las ciencias biológicas y sociales.⁸²

La cuestión es que para James, los “efectos sensibles” constituyen la base para construir una idea de percepción sensorial que conduce a la reflexión; de ahí la referencia a esa estrecha relación entre las funciones secundarias y las funciones primarias del “organismo”. En tanto que para Mead, lo psíquico es pensado como “organic phases in the cognitive act”. Es decir, una fase de reflexión o

⁷⁹ Hans Joas, “The Origin of the concept of Symbolic Interaction”, en “Mead’s Position in Intellectual History and his Early Philosophical Writings”, *op. cit.*, p. 111.

⁸⁰ Idem, “The Definition of the Psychological”, en *op. cit.*, p. 82.

⁸¹ En este sentido, se afirma que Mead reconoció de la psicología de James, su delimitación del terreno sobre el que intentó recobrar la objetividad y la universalidad. *Ibid.*, p. 37. Tanto Mead en “The definition of the Psychological”, como James en sus *Principios de Psicología*, buscaron contribuir en la constitución de una psicología científica. El primero sostiene que los métodos de una ciencia psicológica son la introspección, la experimentación y la comparación; y afirma que los únicos fundamentos sólidos sobre los cuales se puede mantener la veracidad infalible del juicio introspectivo son empíricos. William James, “Los métodos y las trampas de la psicología”, en *op. cit.*, p. 156. Pero *desconfía de la introspección* como una guía segura hacia las verdades que versan sobre nuestros estados mentales. Su punto de partida es la crítica a la “falacia del Psicólogo”. Por su parte, Mead pretendió construir una psicología científica fundándose en una noción no reduccionista de subjetividad. Hans Joas, “The Definition of the Psychological”, en *op. cit.*, p. 69.

⁸² Hans Joas, “Mead’s Position in Intellectual History and his Early Philosophical Writings” en *op. cit.*, p. 38. No obstante que el sociólogo alemán Hans Joas reconoce la importancia de James en el “desarrollo de un análisis extraordinariamente penetrante” “de la selectividad de la percepción y de la distribución de la atención en función de los propósitos”, parece desdeñar el papel de lo que antes he mencionado sobre la “coalescencia en el seno de una ‘cosa’” y su idea del predominio constante de la vista como una “especie de tacto anticipador en la construcción de la presencia estable de ciertos objetos en la mente, planteados por el psicólogo norteamericano. Hans Joas, “De la filosofía del pragmatismo a una tradición de investigación sociológica”, en *op. cit.*, p. 26. En este sentido, establecí una relación entre las funciones secundarias y las funciones primarias del “organismo” a partir del hábito, dado que éste “disminuye la atención consciente con que ejecutamos nuestros actos”; la simple sensación de una acción habitual constituye una guía más que suficiente y “las regiones superiores del cerebro y de la mente quedan comparativamente libres”. Al margen de que pueda afirmar que la *conclusión* de la corriente subjetiva, por medio de la cual el interés fija su significado provocando una crisis que induce nuestra atención, es suficiente para rechazar la afirmación de Joas. Resulta interesante hacer notar que Joas, en su capítulo sobre el “Origin of Concept of Symbolic Interaction”, hace referencia a la importancia que tiene James para Mead en lo que respecta al surgimiento de las emociones. Hans Joas, “The Origin of the concept of Symbolic Interaction”, en *op. cit.*, p. 102-103. En este punto, el vínculo entre James y Dewey llega hasta los últimos trabajos de éste sobre arte y religión. Pues Joas reconoce, ya al final, la importancia que tuvo el artículo de Mead sobre “La naturaleza de la experiencia estética” en sus últimos escritos, dado que fueron fundamentales en la obra del último Dewey. Hans Joas, “Conclusión: La creatividad de la acción y la subjetividad de la razón. El pragmatismo de Mead y la teoría de la sociedad”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 1998, p. 284. En este contexto, las afirmaciones vertidas por Bennett sobre las emociones, para aclarar la supuesta confusión que existe entre lo “conceptual” y la “experiencia”, resultan interesantes; dado que coloca algunas afirmaciones hechas por Dewey en *Experience and Nature*, a la luz de “The Stream of Thought” y “The fringe” of consciousness, planteadas en los *Principles of Psychology* de William James.

acción en la que el individuo mismo necesariamente desatiende cualquier validez objetiva de los datos de su conciencia y la experiencia misma es llevada de regreso a su subjetividad.⁸³ En este sentido, el vínculo entre William James y George Herbert Mead radica, precisamente, en el concepto de lo “psíquico”. Es decir, la idea de que únicamente a partir de una psicología funcionalista se puede comprender la división de los datos de la situación en dos campos, que resultan del conflicto entre las distintas tendencias a la acción. En uno de los campos, los nuevos objetos deben ser constituidos; mientras que el otro permanece intacto y no sufre reconstitución pues es el fondo para la elaboración de hipótesis acerca de esos objetos nuevos.

El pasado y el futuro, como ya lo esboqué anteriormente, se encuentran íntimamente relacionados con esta idea. La psicología de las sensaciones comprende el primer campo; y la psicología de las representaciones mentales se dirige a la reconstrucción, es decir, la formación de la hipótesis. Las dos se encuentran mezcladas, y por lo tanto, remiten a la fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona. La objetividad de éstas únicamente puede ser comprendida en el marco de la psicología funcionalista, con un adecuado concepto de lo psíquico. El problema surge cuando se reconocen los límites de este concepto toda vez que la “conciencia reflexiva” recibe un tratamiento meramente funcionalista.⁸⁴ Sin embargo, el interés de Mead por fundamentar cada vez más y mejor, a lo largo de toda su vida, sobre la estructura específica de la relación entre organismo y su entorno, por un lado, y la constitución de toda ciencia a partir de la experiencia sensible, por el

⁸³ Según Mead, lo psíquico es una fase de la conciencia que, dentro de un mundo común, está determinada por su “funcionalidad” para la “vida de los organismos”. Hans Joas, “The Definition of the Psychical”, en *op. cit.*, p. 73. Lo psíquico surge cuando la acción se ve amenazada por un problema y una parte de nuestro mundo se ve privada de su objetividad, que es desorganizada y nos lleva a hacer un esfuerzo directo para reconstruir dicha objetividad a través de la ejecución de una operación creativa llevada a cabo por el sujeto mismo. *Ibid.*, pp. 81-82. Nuevamente, el “Concepto del Arco Reflejo en Psicología” se convierte en el punto de unión entre James, Dewey y Mead.

⁸⁴ Joas se refiere a James y a Dewey cuando habla de la necesidad del conflicto en la acción para el surgimiento de las emociones; su importancia radica en que surge como un impulso en la conciencia causado por la inhibición de una acción. Para Mead este concepto de emoción es central en su pensamiento, pues a partir de éste construye la inhibición de una acción como un “fenómeno sistemáticamente incluido en la planeación de la acción”. Hans Joas, “The Origin of the concept of Symbolic Interaction”, en *op. cit.*, p. 102. Las emociones son una condición de posibilidad de la evaluación anticipada de un acto. Lo cual no quiere decir que el significado integral de la noción de experiencia sea reducible a la dimensión cognoscitiva. Hans Joas, “Conclusión: La creatividad de la acción y la subjetividad de la razón”, *op. cit.*

otro,⁸⁵ me permiten tratar un último punto en el que sea patente esta idea pero al mismo tiempo sea posible superar los límites de su tratamiento funcionalista. Lo que se advierte particularmente en *The Genesis of the self and Social Control* y *The Objective Reality of Perspectives* escritos entre 1924 y 1926.

IV. Del presente especioso a la idea de un “*funcional presents*”.

En este contexto, quiero situar la importancia que tiene para la estructuración del tiempo, la relación práctica entre el organismo y su entorno.⁸⁶ Dado que a lo largo de mi trabajo he buscado construir mis argumentos en torno a la “fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona”. Aquí, mi punto de partida será la idea de considerar a la ciencia como instrumento por medio del cual la comunidad obtiene control sobre su medio.⁸⁷ El individuo biológico constituye la experiencia inmediata y es la “prueba final de la realidad de las hipótesis científicas”⁸⁸ El problema consiste en buscar “la coincidencia de un resultado previsto con el acontecimiento real”, es decir, con el individuo biológico. Cada hipótesis requiere de un nuevo descubrimiento y por lo tanto de una interpretación reconstructiva del proceso de su constitución. O dicho en otros términos, se construye otra historia a partir de un nuevo problema emergente que contiene en sí la continuidad futura. Así, construimos continuidades mediante historias en la medida que emerge algo nuevo.

⁸⁵ Hans Joas, “The Definition of the Psychical”, en *op. cit.*, p. 86.

⁸⁶ La insuficiencia de Mead, planteada en su esquema sobre la definición de lo psíquico, está determinada por un tratamiento funcionalista de la conciencia reflexiva. Hans Joas, “The Definition of the Psychical”, en *op. cit.*, p. 87. Desde la perspectiva de Mead, las nuevas percepciones y las ideas individuales necesitaban ser transformadas en un lenguaje común para adquirir validez; en este sentido, rechazaba la creencia sobre el carácter privado de las representaciones mentales. Pues se fundaban en una noción de percepción (*intuitive insight*) con un carácter constituido intersubjetivamente o esencialmente lingüístico. En relación con esto, continuaba su polémica no sólo en el plano epistemológico, sino también en el psicológico. Pero el problema surgía cuando, en “The Definition of the Psychical”, escrito en 1903, Mead todavía no advertía claramente las implicaciones de esta “percepción intuitiva” (*intuitive insight*). Pues no veía la contradicción que había entre esta posición y su creencia en que el “yo” sería inmediatamente experimentado. *Ibid.*, p. 86. Es decir, en este artículo, Mead trató la “conciencia reflexiva” únicamente desde el punto de vista funcionalista, pero no a partir de la investigación de una “socialización humana”. Logró situar como parte importante de sus estudios, y dentro de un marco monológico de la psicología funcionalista, al organismo biológico y sus acciones. Ahora, tenía que centrarse en la “estructura de los grupos de los organismos” y en la “actividad social”, en tanto “unidad” que abraza todas las acciones individuales. Para Joas, la importancia de “The Definition of the Psychical” radica en que: “*Mead linked the objective rootedness of the psychical in the structure of human action with the insight that psychology is essentially self-reflective in character*”. *Ibid.*, p. 87.

⁸⁷ G. H. Mead, “The Problem of Society-How we Become Selves”, en Anselm Strauss (editor) *George Herbert Mead on social psychology*, Chicago, Illinois, U.S.A, The University of Chicago Press, 1964, p. 19.

⁸⁸ Idem, “El individuo biológico”, en *op. cit.*, p. 358.

Estas continuidades en la experiencia son “continuidades de presentes”. Aunque el presente “especioso” sea menor en relación a “lo que es”, en tanto que éste tiene una “extensión temporal que trasciende nuestra experiencia”.⁸⁹ Por lo que tiene que extenderse de tal modo que no pierda su contenido, restituyendo su realidad al pasado y al futuro. ¿Cómo fusionar el pasado y el futuro de tal forma que la “presencia real” de estos dos elementos en el presente hagan posible una realidad concreta y cambiante? ¿Cómo construir el tiempo a partir de una sucesión que permita una duración? En suma, ¿cómo surge el tiempo? Una primera aproximación a esta respuesta ha sido desarrollada y se encuentra en el contenido de la imaginación; en la medida que forma parte del proceso de formación del pasado y del futuro, extiende el medio inmediato más allá de la esfera de la percepción sensorial.⁹⁰ Así, el pasado está contenido en el organismo en sus *actitudes* y expectativas implícitas; es un organismo cuya conducta en las formas vivas pertenece a “un mundo de cosas inmediatas e inmediatas reacciones a cosas”.⁹¹ El cuerpo puede existir e interactuar inteligentemente con el entorno.

Por decirlo de alguno modo, el organismo se encuentra en una situación que da expresión a sus diferentes impulsos. Pero cuando emerge una *nueva situación*, surgen impulsos en conflicto y el individuo reacciona a ella por “sus propias actitudes motrices”; la sensación de estas “actitudes motrices” sensibiliza al individuo a “los estímulos provocadores de las reacciones que buscan expresión”. Por consiguiente, se requiere de un “campo” o “situación” que dé expresión a los diferentes impulsos y haga posible la reconstitución mediante el análisis y la selección en el propio

⁸⁹ G. H. Mead, “La naturaleza del pasado”, en Ramón Ramos (com) *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 1992, pp. 66, 68.

⁹⁰ Al respecto Mead se refiere de la siguiente manera: “The past and futures to which we refer extend beyond these contiguous relations in passage. We extend them out in memory and history, *in anticipation and forecast*. They are pre-eminently the field of ideation, and find their locus in what is *called mind*. While they are in the present, they refer to that which is not in that present, as is indicated by their relation to past and future. They refer beyond themselves, and out of this reference arises their representational nature. They evidently *belong to organisms, that is to emergent events* whose nature involves the tendency to maintain themselves. In other words, *their situation involves adjustment looking toward a past, and selective sensitivity looking toward a future*. What may be called the stuff out of which ideas arise are the attitudes of these organisms, habits when we look toward the past, and early adjustments within the act to the results of their responses when we look toward the future. So far these belong to what may be termed the immediate past and future”. George Mead, “Time”, en *op. cit.*, pp. 333-334. Las cursivas son mías.

⁹¹ Idem, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, p. 360.

campo. Es aquí cuando se alarga hacia atrás lo que está ocurriendo por medio del pensamiento o la imaginación desarrollando una conexión espacio-temporal, aun “cuando en el recuerdo no aparezca una conexión causal cualitativa”. El pensamiento y la imaginación son requisitos indispensables para la constitución de la temporalidad.⁹²

No obstante, la situación emergente expresa esa inmediatez y el carácter cualitativo del mundo y de nosotros mismos; como dice Mead, la “continuidad es siempre de alguna cualidad”.⁹³ Y le permite al individuo convertirse en un objeto dentro de su propio campo de conducta. Pues como ya lo mencioné, para Mead en toda comunidad humana debe haber un mundo e individuo unificado.⁹⁴ Se preserva esta “unidad” corporal desde la perspectiva de un mundo común. En este sentido, Mead considera el *proceso de la experiencia* como un todo; la *persona* se desarrolla en el individuo como resultado de sus relaciones con este proceso y con los otros individuos que se encuentran dentro del mismo. Es decir, piensa la “conducta social” desde el punto de vista en el que “la persona ha ingresado como factor integrante”.⁹⁵

La emergencia de una nueva *situación social* puede dar lugar al surgimiento de impulsos en conflicto que llevan al individuo a un estado de vida subjetiva, pero al mismo tiempo, y en cuanto

⁹² Mead lo expresa del siguiente modo: “We can hypothetically reconstruct the past processes that are involved in what is going on as a basis for the cognitive construction of the future which is arising. What we are assured of by the experimental data is that we comprehend that which is going on sufficiently to predict what will take place, not that we have attained a correct picture to change as new events emerge”. George Mead, “Time”, en *op. cit.*, pp. 332. Para él, dado un acontecimiento emergente, sus relaciones con los procesos anteriores se convierten en condiciones o causas. Semejante situación es un presente. Designa en un sentido selectivo lo que ha hecho posible su peculiaridad. Crea con su ‘unicidad’ un pasado y un futuro”. Respecto a la importancia de la “unicidad” de un evento para adquirir la experiencia del tiempo, es decir, la “ordenación del acontecimiento por medio de este evento único”, Véase al respecto, Hans Joas, “Temporality and Intersubjectivity”, en *op. cit.*, p. 176 y ss.

⁹³ Esto es, dado en el presente un acontecimiento emergente (*emergent events*), el medio responde a los hábitos y actitudes selectivas del organismo, y las cualidades que le pertenecen a los objetos del medio son expresados únicamente en términos de sensibilidades de esos organismos. George Mead, “Time”, en *op. cit.*, pp. 334. El organismo, *emergent events*, a través de sus hábitos y actitudes anticipatorios, se encuentra en sí mismo relacionado con lo que se extiende más allá de su presente inmediato, a saber, el *campo de la mente* o mente social. En la medida que existe una relación de mutua dependencia entre el organismo y su medio, éste sufre una extensión temporal con la actividad que el organismo exige, pero que trasciende el mismo presente. Sin embargo, dice Mead, lo que está presente en el organismo es su propia actividad naciente, en sí mismo y en el medio que lo mantiene, incluyendo su propio movimiento desde el pasado hasta más allá del presente.

⁹⁴ El *todo* es considerado como un “proceso irreflexivo en el que los impulsos y sus correspondientes objetos están o no están presentes”. G. H. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, p. 360. Se trata de lo que aquí he mencionado es el individuo biológico, cuya conducta no incorpora a sí ningún pensamiento y pertenece por completo a un mundo de cosas inmediatas e inmediatas reacciones a cosas.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 372.

“invita a una reconstrucción e interpretación”, se descubre su “carácter objetivo”. La adaptación a esta nueva situación social implica la división de sus objetos y la reconstrucción de su conducta separando las reacciones organizadas y reuniéndolas otra vez en nuevas combinaciones. Cuando esto sucede, la experiencia de contacto resulta sumamente importante en la “separabilidad de las partes del acto porque nuestras percepciones incluyen la imaginación de los contactos prometidos por la visión o cualquier otro sentido de la distancia”. El contacto imaginado es lo que hace que la cosa vista sea una cosa real y es fundamental para la fiscalización de la conducta.⁹⁶ La imaginación “aparece en ausencia de los objetos a que se refiere”, y cubre esta diferencia a través de su dependencia con la experiencia pasada, destacando así la naturaleza de la imagen como presencia continuada del contenido de un objeto que no está ya presente.⁹⁷

Dicho en otras palabras, el pasado y el futuro se extienden más allá de nuestras relaciones contiguas en el presente; se extienden “anticipando y proyectando”, formando el “campo de la ideación” cuyo centro se localiza en lo que llamamos “mente”. Para llevarlo a cabo, es fundamental entender que el organismo se encuentra en movimiento y que su actividad naciente forma parte de lo que comúnmente se ha designado como “organismo consciente”, que le permite completar la extensión temporal del medio empleando las características del presente. El organismo utiliza lo que en sí mismo lo mueve más allá de su presente para tomar el lugar hacia el que tiende su propia actividad.⁹⁸ Esta idea en Mead se convierte en un requisito previo a la explicación del mecanismo por

⁹⁶ G. H. Mead, “La función de la imaginación en la conducta”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 346. De acuerdo con Mead, “cuando la imaginación penetra como elemento de complementación o alucinación, no se produce vacilación del organismo en lo referente a reaccionar a él como estímulo sensorial, y existe en el mismo sentido en que existen los estímulos normales, es decir: el individuo actúa para lograr o evitar los contactos que las imágenes implican”; ello significa que “la actitud funcional del organismo en el empleo de la resistencia por la cual es responsable el estímulo de distancia, es la que constituye el material del objeto distante, y la imagen no provoca esa actitud”. Así, la imaginación se acepta como existente, “pero no como parte integrante del campo al cual reaccionamos en el sentido en que reaccionamos a los estímulos de distancia de la experiencia sensorial”. Cuando no puede convertirse en parte del “medio de distancia”, esto es, que estamos imposibilitados para ubicar la imagen, “el factor fiscalizador” parece ser su fracaso a encajar adecuadamente en el complejo del medio como textura continua”. *Ibid.*, p. 351.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 352.

⁹⁸ George Mead, “Time”, en *op. cit.*, pp. 334 y ss.

medio del cual la mente es desarrollada. Pues su punto de partida en la explicación de “La persona”, es la distinción entre organismo fisiológico y la “persona” misma.⁹⁹

Esto es, Mead alude a dos tipos de conducta que se diferencian por la forma y contenido.¹⁰⁰ La primera conducta, como ya lo he ilustrado, expresa la unidad del individuo que actúa impulsivamente, es decir, como individuo biológico compuesto de impulsos que nos sensibilizan hacia los estímulos, y que reaccionan directamente a esa estimulación.¹⁰¹ La segunda, se encuentra por encima de la primera dado que disocia los elementos de nuestras reacciones organizadas. Mead se refiere a la primera, en el texto sobre “La persona y el proceso de reflexión”, como un “proceso irreflexivo en el que los impulsos y sus correspondientes objetos están o no están presentes”; y a la segunda como “forma reflexiva” que surge cuando la “estructura de la vida de la forma y de la especie” entra en conflicto. De este modo, por un lado, se encuentra la “condición de inmediato del ahora” (“mecanismo biológico”), el “énfasis en la realidad viviente”, y por el otro, el proceso de reflexión (“mecanismo del espíritu”). Se trata no sólo de la *conducta* de todos los organismos vivientes que se caracterizan por los impulsos y necesidades biológicas o fisiológicas, sino también de la “conducta social”.

En otro plano, Mead hace referencia a estos dos polos del proceso social¹⁰² no sólo como conductas sino que utiliza los términos “conciencia”¹⁰³ y “conciencia de sí”.¹⁰⁴ Esta diferencia resulta importante al considerar la vida como un proceso, por las implicaciones que los dos términos tienen

⁹⁹ G. H. Mead, “La persona y el organismo”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 167 y ss.

¹⁰⁰ El término “forma” hace referencia al organismo que revela, por medio de su sensibilidad, su propio medio; el medio tiene que estar dentro del acto para que la forma pueda reaccionar a él. En este sentido, es constituyente de su medio gracias a su sensibilidad, a sus movimientos hacia los objetos, a sus reacciones. Gracias a la sensibilidad el organismo crea su medio. G. H. Mead, “Organismo, comunidad y medio ambiente”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 264 y ss. Para Mead, la “forma” es “una sensación de esas actitudes motrices por medio de las cuales nos sensibilizamos a los estímulos provocadores de las reacciones que buscan expresión”. G. H. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*

¹⁰¹ G. H. Mead, “El individuo biológico”, en *op. cit.*, p. 354.

¹⁰² Mead denomina “al primer polo del proceso social de diferenciación y evolución social ‘polo individual o fisiológico’ (impulsos o necesidades socio fisiológicas fundamentales -y sus actitudes consiguientes), y al segundo polo de ese proceso, ‘polo institucional’”. *Ibid.*, p. 251.

¹⁰³ El término consciente hace referencia al movimiento del organismo y a su respectiva actividad naciente; alude, particularmente, al esfuerzo de Mead en proporcionar una “explicación conductista de la conciencia”.

¹⁰⁴ Se tiene únicamente “conciencia” y no “conciencia de sí” porque “el organismo individual es evidentemente un hecho o elemento constituyente esencial e importante de la situación empírica en que actúa; y sin adoptar una visión objetiva de sí mismo como tal, no puede actuar inteligente o racionalmente”. G. Mead, “La persona y el organismo”, en *op. cit.*, p. 170.

con la idea de relatividad respecto a la existencia en la naturaleza del movimiento y el reposo. Para Mead, existe “relatividad entre el individuo viviente y su entorno, tanto en la forma como en el contenido”. La cuestión es, ¿cómo, dentro de esa conducta social, surgen el *self* y la mente? ¿Cómo se desarrolla el tiempo en esta conducta? Si la realidad es siempre la de un presente, y su principal referencia lo constituye el acontecimiento emergente (*emergent event*), ¿cómo, a partir de esta novedad emergente, surge la experiencia temporal? ¿Cómo este acontecimiento emergente constituye el origen de toda la estructura del tiempo? Y, ¿cómo a partir de esta novedad emergente, la constitución de la temporalidad adquiere su objetividad?¹⁰⁵ De acuerdo con lo expuesto en párrafos anteriores, el punto clave para responder a estas interrogantes es el *movimiento* en el que se encuentra el organismo, así como su *actividad naciente* en la medida que ésta le permite completar la extensión temporal del medio empleando las características del presente. Esto es, el organismo selecciona y escoge lo que constituye su medio; reacciona a éste que le es revelado por su sensibilidad y así determina el tipo de medio que puede existir para él.¹⁰⁶

Únicamente en movimiento el organismo configura su propio entorno; y sólo en el entorno como tal, el movimiento tiene lugar. Si se considera la vida como un proceso, la “conducta de un individuo señala y define el futuro campo de objetos que configuran su entorno, y en el cual emergen, tanto los objetos como en las susceptibilidades de los individuos, caracteres que se corresponden recíprocamente”. Los “objetos sociales” en tanto *actos sociales* forman parte de ese entorno y cuando emerge una “nueva situación social”, trae consigo el surgimiento de impulsos en conflicto. El problema es crear un campo o situación que de expresión a estos impulsos, haciendo posible la reconstitución mediante el análisis y la selección en el propio campo, empleando para ello la

¹⁰⁵ La idea de esta objetividad se construye a partir de la “perspectiva de un mundo común” que alude al texto de Mead (1926), *The Objective Reality of Perspectives*. Es decir, la constitución de la temporalidad adquiere su objetividad a partir de la “perspectiva de un mundo común”. G. H. Mead, “The Objective Reality of Perspectives”, en Anselm Strauss (editor) *George Herber Mead on social psychology*, Chicago, Illinois, U.S.A., The University of Chicago Press, 1964, pp. 342-354.

¹⁰⁶ G. H. Mead, “Organismo, comunidad y medio ambiente”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 264-265. Según Mead, todo organismo, tomado en su más sentido whiteheadiano, se mantiene a sí mismo por medio de relaciones que, extendiéndose tanto hacia delante como hacia atrás, constituyen una historia del mundo, pero es evidente que ésta surge sólo tras la aparición de aquello que proporciona al mundo este valor.

imaginación que permite al organismo seleccionar los estímulos adecuados cuando dichos impulsos buscan expresión. De este modo, cada individuo (*percipient event*) forja su propio “campo de sensibilización” en relación con otros individuos (objetos) que va seleccionado a partir de una relación espacio temporal permanente, dando lugar a lo que es su propio entorno; y en este sentido, cada “entorno privado” es respecto a otros un “punto de vista” cuyas diferencias son objetivas y como tales existen en la naturaleza. Es decir, en esta relación de un entorno peculiar con un organismo, la “actividad en curso de la forma individual” señala y define su propio mundo.¹⁰⁷

Esta “actividad en curso” de la forma individual (organismo) es considerada por Mead como si fuese una “conciencia”, pero únicamente desde la perspectiva de una psicología conductista que la enuncia en términos de una *conducta*. Así que para aceptar la idea de la existencia en la naturaleza de *consentient sets*,¹⁰⁸ se hace necesario concebir la vida como un proceso y la “experiencia como una conducta o comportamiento, y no como una serie de estados conscientes”. Para él, esta *conducta* es distinta a los *selves*, en tanto que éstos tienen mentes. Sin embargo, lo que tienen en común es precisamente la generalización de la existencia en la naturaleza de *consentient sets*, en virtud de que hay relatividad entre el individuo y su entorno, en la forma y contenido. De este modo, se afirma que un organismo en cuanto objeto físico existe sólo en relación con otros objetos físicos, igual que los *selves* sólo existen en relación con otros *selves*. Esto es, si se considera que la “experiencia es un proceso que continuamente está pasando al futuro”, puesto que “los objetos existen en la naturaleza como pautas de nuestras acciones”; y que nuestro medio está compuesto de objetos y cosas físicas; queda claro que este mundo de las cosas físicas que nos rodea constituye no sólo la meta de nuestro movimiento, sino también un “mundo que permite la consumación del acto”.¹⁰⁹

¹⁰⁷ G. H. Mead, “La génesis del *self* y el control social”, REIS 55, 1991, pp. 170, 172 y 174.

¹⁰⁸ Que según Mead están “determinados por sus relaciones con acontecimientos que perciben, de modo que pueda albergar al entorno en relación con la forma viviente, y al mundo experimentado en relación al individuo que lo experimenta”. *Ibid.*, p. 172.

¹⁰⁹ G. H. Mead, “Organismo, comunidad y medio ambiente”, en *op. cit.*, pp. 167, 182. La forma humana “constituye su medio en términos de esas cosas físicas que son, en un sentido real, producto de nuestras manos”; y éstas proporcionan la ventaja de ser cosas que podemos usar. Así, el mundo de las cosas físicas que constituye nuestro entorno es meta y medio

Ahora bien, el acto social, como afirma Mead, queda restringido a la clase de actos que implican cooperación de más de un individuo, y cuyo objeto definido por el acto es un “objeto social”. Dicho objeto responde a todas las partes del acto complejo, considerando que éstas se encuentran en la conducta de diferentes individuos.¹¹⁰ Pues la “unidad” corporal se preserva desde la *perspectiva* de un mundo común. En la medida que el objetivo del acto se encuentra en el proceso vital del grupo, el proceso de la experiencia es considerado como un todo y la persona se desarrolla en el individuo como resultado de sus relaciones con este proceso y con los otros individuos que se encuentran dentro del mismo. Es decir, cuando el estímulo que libera un impulso se encuentra en la conducta o carácter de una forma viviente que pertenece al propio entorno de la forma viviente cuyo impulso es liberado. En síntesis, la conducta, en el sentido en el que he tratado el término en los últimos párrafos, implica una “conciencia”, a diferencia de la “conciencia de sí”, perteneciente a los *selves*. Es decir, hay una autoconciencia en la que existen los “caracteres sensoriales y la susceptibilidad”.¹¹¹ Pero también, está presente el conocimiento, en el sentido de “darse cuenta”, que le pertenece a los *selves*.

Lo que nos conduce al punto de partida de este trabajo, a saber, la “fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona”. Para que la persona ingrese a la *conducta social* como “factor integrante”, es necesario que se torne efectivamente organizada. Únicamente como niños se ingresa a la sociedad, y como tales es posible el progreso en el reconocimiento de un agrupamiento social más amplio. La “conciencia de sí” surge de la conducta de dirigirse a la propia persona y responder con la reacción adecuada de otra. Es decir, “únicamente adoptando los roles de otros hemos sido capaces de volver sobre nosotros mismos”.¹¹² Mead utiliza el término “auto conciencia” para referirse al hecho de que “adoptamos el rol de lo que puede llamarse el otro generalizado”. En este

para la consumación del acto. Es decir, esas cosas “aparecen entre el comienzo del acto y su consumación, de modo que tenemos objetos en términos de los cuales podemos expresar la relación de los medios con los fines”. *Ibid.*, 168. Por lo que dividimos nuestro mundo en objetos físicos, “en un medio de cosas que podemos manipular y utilizar para nuestros objetivos y propósitos finales”.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

¹¹¹ Aquí la autoconciencia “se obtiene en nuestra propia experiencia inmediata en la medida en que nos somos autoconscientes”. *Ibid.* p. 174.

¹¹² *Ibid.*, p. 178 y ss.

sentido, para que el niño alcance la “auto conciencia” son esenciales en su desarrollo individual la etapa del juego (“*play*”) y del juego organizado (“*game*”). Así, se llega al periodo adulto con el mecanismo de un espíritu. Donde el sujeto como individuo biológico nunca está en la escena, y la *persona como objeto está adaptada a su medio*, y gracias a éste al mundo en general.¹¹³

Se observa así que la división de los datos de la situación en los dos campos que antes mencioné, o aquellas dos tendencias irreconciliables que Dewey señalaba en la psicología de William James, son la base para la construcción de la temporalidad de Mead. Y encuentran solución en la idea de una constitución social del tiempo en la medida que ésta tiene su punto de partida en la *actividad naciente*, como *fase originaria* de la conducta, que constituye un estímulo directo para que otro actúe del mismo modo, es decir, el “acto social”. En la medida que nuestras reacciones se encuentran organizadas de tal modo que los obstáculos e inhibiciones ante una característica nueva del objeto conducen a la organización de la reacción hacia el objeto así percibido; el *gesto vocal* en cuanto “acto social”, constituye un estímulo potencial del individuo para que reaccione a sí mismo y, en este sentido, se pueden disociar los “elementos de nuestras reacciones organizadas”. Esta división de nuestro mundo en objetos físicos, “en un medio de cosas que podemos manipular y utilizar para nuestros objetivos y propósitos finales”, nos lleva a la abstracción del tiempo.¹¹⁴

Es decir, “abstraemos de este espacio el tiempo para los propósitos de nuestra conducta”. Así, el “aparente carácter atemporal del mundo espacial y sus objetos permanentes se debe al *consentient sets*¹¹⁵ que cada uno de nosotros selecciona; ciertos objetos “cesan de ser acontecimientos, *cesan de pasar como en realidad están pasando*, y se convierten, en su permanencia, en condiciones de nuestra acción, y los acontecimientos tienen lugar con referencia a ellos”.¹¹⁶ Pues el ámbito privado se organiza y es empleado como la posesión de un *self*. Lo que significa que el presente se extiende

¹¹³ G. H. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, p. 368 y ss.

¹¹⁴ Idem, “Organismo, comunidad y medio ambiente”, en *op. cit.*, p. 268.

¹¹⁵ Idem, “The Objective Reality of Perspectives”, *op. cit.*

¹¹⁶ Idem, “La génesis del *self* y el control social”, en *op. cit.*, p. 173. Las cursivas son mías.

rememorativamente y en un futuro anticipado. En este contexto, el compromiso de la ciencia es encontrar eso que *está pasando*.¹¹⁷

Desde esta perspectiva, el individuo que se encontraba dividido vuelve a unirse en su reacción gracias a que “nuestras percepciones incluyen la *imaginación* de los contactos prometidos por la visión o cualquier otro sentido de la distancia”; este es el problema mecánico del espíritu.¹¹⁸ Pues la “forma reflexiva” surge cuando el acto no logra realizar su función y los impulsos en conflicto se anulan e inhiben entre sí. La reconstitución a partir de un “campo de estimulación” diferente es sólo posible mediante el análisis y la selección en el propio campo. Aunque no sólo el pensamiento, sino también la imaginación son requisitos indispensables para la constitución de la temporalidad. En este sentido, Mead sostiene que la imagería se encuentra en la forma viviente como una facilidad en la respuesta, y, en cuanto al estímulo, aparece en su selección, en su discriminación selectiva. Así, la imagería (*imagery*) es para quien percibe tan objetiva como el llamado objeto sensible, pues “pertenece, o bien al *presente que pasa*, o bien al pasado irrevocable, o al futuro contingente”.¹¹⁹ El contacto imaginado es lo que hace que la cosa vista sea una cosa real y es fundamental para la fiscalización de la conducta; es decir, las imágenes reconstruyen los objetos y los hábitos en el espíritu, mientras que en la reflexión, éstas determinan el curso de la acción.¹²⁰

¹¹⁷ G. H. Mead, “Time”, en *op. cit.* pp. 338-339.

¹¹⁸ Idem, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, pp. 367, 371.

¹¹⁹ Idem, “La génesis del *self* y el control social”, en *op. cit.*, p. 171. Es decir, la “imagen le permite al individuo elegir el estímulo apropiado para el impulso que busca expresión”; y toda vez que la imagen nunca carece de referencia a un objeto, pues nuestra imaginación surge de una experiencia previa, es necesario que los contenidos de esta experiencia integren el estímulo, “llenándolo y adaptándolo a las exigencias del acto” hasta que formen parte del objeto. Las imágenes son “adaptaciones del organismo a objetos que han estado presentes pero que ahora están espacial y temporalmente ausentes” G. H. Mead, “La función de la imaginación en la conducta”, en *op. cit.*, p. 347. El meollo del asunto radica en que “la imaginación se refiere al pasado en la medida en que tiene alguna referencia futura en algún sentido real”. La imaginación, de esta forma, “tiene que se parte integrante del campo al cual reaccionamos en el sentido en que reaccionamos a los estímulos de distancia de la experiencia sensorial”. Mead sostiene que la imagería (*imagery*) no es más que la presencia del pasado en el presente que pasa, “emerge, en el sentido de Alexander, como el contenido del pasado en el estímulo, y como significado en la respuesta”. *Ibid.*, p. 351.

¹²⁰ Las imágenes cumplen de manera eficaz su función de reconstruir los objetos y los hábitos en el espíritu del hombre; desarrollan la función de “completar el objeto, agregando a lo que llega por los sentidos de distancia – tales como la visión y la audición- el contenido del contacto que revela la aproximación real al objeto”. En la reflexión, su función es determinar “qué curso de acción se seguirá, mediante la presentación de los resultados de distintos cursos”, acentuando el contenido en la medida que la “reacción depende del resultado imaginado del proceso”. G. H. Mead, “La persona y el proceso de reflexión”, en *op. cit.*, p. 376.

Esto presupone que la imaginación sea definida y localizada a través de la formación del pasado y el futuro, y en la extensión, gracias a dichas dimensiones, del medio inmediato más allá de la esfera de la percepción sensorial. Recupero aquí la afirmación de Mead respecto a que la “experiencia es un proceso que continuamente está pasando al futuro”. Fundada sobre la concepción de la existencia en la naturaleza de *consentient sets* determinados por sus relaciones con acontecimientos que perciben. Ahora bien, si se considera el *transcurso de la naturaleza*, se aprecia que el objeto de la percepción es el futuro existente del acto; el cual es un futuro contingente. En este sentido, las “relaciones fijadas” pertenecen al pasado, pero el objeto implica tanto al pasado como al futuro; y la referencia de la imaginación al futuro es tan legítima como al pasado. Cuando la imaginación encaja adecuadamente en el “complejo del medio como textura continua”, el organismo reacciona a ella como elemento que estimula, en el mismo sentido en que “existen los estímulos normales”. En tanto esto no ocurre, la imaginación existe pero “psíquicamente presente”, es decir, como experiencia del organismo individual, del “evento percipiente en la perspectiva”. O dicho en otros términos, en la experiencia del individuo como vida subjetiva.

El problema que surge es respecto al empleo y organización de este ámbito privado como posesión de un *self*. Esto es, que el individuo como *self* organice su propia respuesta con las tendencias de responder a su acto por parte de los otros; que estimule a otros mediante el gesto vocal (“*vocal gesture*”) para una respuesta, y al mismo tiempo origine en sí mismo las tendencias para las mismas reacciones. Según Mead, este estímulo social es una “actitud o parte del acto, de un individuo ligado a un acto social”, que sirve como “estímulo para que otro individuo realice su parte en el *acto completo*”.¹²¹ Si la imaginación es para quien percibe tan *objetiva* como el llamado *objeto sensible*, es fundamental para completar este acto toda vez que la visión del objeto distante no sólo es estímulo para el movimiento hacia éste, también ejerce un “continuo control del acto de aproximación con sus cambiantes valores de distancia”. Y la complementación del acto es necesaria en la medida que los

¹²¹ G. H. Mead, “La génesis del *self* y el control social”, en *op. cit.*, p. 181.

“contornos del objeto determinan la organización del acto de su asimiento”; aunque en este caso el “acto completo está en el individuo y el objeto en su campo de experiencia”.¹²²

Así, lo que descuella de todo esto es lo siguiente: a) el “encuadramiento” de la imaginación en la formación del pasado y el futuro, así como en la extensión del medio inmediato más allá de la esfera de la percepción sensorial a través de estas dimensiones; b) en estrecha relación con la ciencia, la objetividad construida a partir de que los individuos toman la actitud de la comunidad, es decir, entran en la perspectiva de los miembros de la comunidad; c) la separación del espacio y el tiempo cuando se abstrae a éste para los propósitos de nuestra conducta. Esto es, cuando los objetos en su permanencia se vuelven condiciones de nuestra acción, y los “acontecimientos tienen lugar con referencia a ellos”; d) la importancia de la imaginación en la división de los datos de la situación, dado que nuestras percepciones incluyen la *imaginación* de los contactos prometidos por la visión o cualquier otro sentido de la distancia; e) por último, y como corolario, la familiaridad con el control del objeto sobre el acto en virtud de que el objeto es la forma del acto, y como tal controla su expresión. El resultado es la abstracción del tiempo gracias al *consentient sets* que cada uno de nosotros selecciona; amen de que toda comunidad selecciona el mismo *consentient sets*, ello no hace que la selección sea en menor grado la actitud de cada uno de sus miembros.

¹²² *Ibid.*, p. 183.

Conclusiones.

Al término de este estudio es necesario preguntarse si se logró el cometido del mismo. Debo decir al respecto que no creo haber llegado a una conclusión definitiva, sino más bien a un “acercamiento” que se ve “interrumpido” por ahora con la pretensión de ser retomado en un futuro para continuar la historia del “tiempo presente”. Mi punto de partida en esta “historia” ha sido una crítica al problema de incluir la *pluralidad de tiempos* dentro de la construcción temporal que hace el historiador a partir del “presente histórico”. Este problema, según he argumentado, demuestra una tensión entre epistemología y ontología, entre la historia, como ciencia (verdad), y la memoria (fidelidad); entre una epistemología de la historia y una fenomenología de la memoria. En esta “historia” el pasado ha sido abstraído, y por ende, es una historia acabada y caduca. De ahí la necesidad de reunir (o establecer el vínculo entre) la **memoria de** la gente ordinaria y la **historia** de los historiadores; de acoplar una fenomenología de la memoria y una epistemología de la historia, para desembocar en una ontología de nuestra condición en cuanto a seres históricos; es decir, de convertir la historicidad en el fundamento ontológico de la historia, y *refigurar* la experiencia temporal a través de la narración (tercer tiempo).

Esto significa, en los términos del filósofo francés Paul Ricoeur, recuperar el pasado que se revela como “tradición viva”; recuperar una historia viva, esto es, una “memoria histórica”.¹ Que es lo que tienen en común ciertos historiadores; me refiero a la recuperación del “pasado vivo” o “tiempo histórico”, la recuperación de lo “vivo” entre aquello que está “muerto”.² Se trata, en los términos de

¹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, V. *Supra*, p. 970. El tema ya había sido esbozado por el filósofo francés en *Tiempo y narración III*, pero su exploración directa y ampliada la realizó en *La memoria, la historia y el olvido*, publicado en francés en el año 2000. El texto fue fruto de una preocupación privada a través de la cual el filósofo manifestaba una laguna en la problemática de *Tiempo y narración* y en *Sí mismo como otro*. En este libro, el autor expuso que la oposición entre la memoria y la historia no era total, y establecía una metáfora de la oposición mediante el parentesco entre dos hermanos. Uno de procedencia legítima: la verdadera memoria. El otro de procedencia ilegítima: la memoria por defecto. El texto escrito es el hermano abusivo y la memoria viva es el hermano legítimo. Sin embargo, pese a sus diferencias de legitimidad, continúan siendo parientes y hermanos. Es decir, el parentesco está determinado por la “escritura”, pues en un caso se está hablando de *escritura en el alma*, y en el otro, de *escritura sobre el papel*. Paul Ricoeur, “historia/Epistemología”, en *La memoria, la historia y el olvido*, *op. cit.* pp. 186-236.

² Por ejemplo, lo que es la “historia viva”, continúa y abierta de Ricoeur, para *La nueva historia de las mentalidades* constituye las “diferencias”, que son “las de las mentalidades de antaño, “las mentalidades no actuales”. Véase Philippe Ariés, “La historia de las mentalidades”, en *op. cit.* pp. 476, 478. La razón de la historia de las mentalidades es el “acercamiento del presente y del pasado”. *Ibid.*, p. 480. Lo afirmó Marc Bloch antes: “No hay, pues, más que una ciencia

Koselleck, del permanente desafío del historicismo: cómo se relaciona la vida y la historia como ciencia. Actualmente, esta tensión se ha planteado como un desequilibrio entre los “documentos humanos emocionales procedentes de los testigos y víctimas”, (memoria) y el “enfoque científico imparcial” (historia).³ De modo que el registro del pasado, tanto para la historia como para la memoria, cuando se enfrentan suelen oponerse irreconciliablemente.⁴ Pero no es este el camino que seguí a lo largo de mi trabajo. Tampoco he pretendido borrar la distinción (entre memoria e historia) que se suele hacer al respecto. He tratado de exponer una alternativa diferente sobre la construcción de la temporalidad humana; una alternativa que no sigue el camino de la propia filosofía, ni se remonta a los fracasos de ésta con la finalidad de vislumbrar una posible solución, como lo hace el filósofo francés Paul Ricoeur. Según se advierte, el camino que sigo es el que forja la propia “ciencia” en su *desarrollo* mediante las reflexiones que hace al respecto George Herbert Mead. En este sentido, no se parte de antinomias, de dicotomías que requieren una solución. En esta alternativa, no hay necesidad de liberar el tiempo del movimiento, y por ende no se presenta la diatriba entre definir el tiempo como parte del movimiento, o definirlo de acuerdo a la conciencia. Podría decirse que gran parte de su

de los hombres en el tiempo y esa ciencia tiene necesidad de unir el estudio de los muertos con el de los vivos”. Marc Bloch, *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (segunda reimpresión), 1996, p., 40. Idea que Le Goff hizo suya al declarar que la ciencia histórica se define “mejor en relación a la historia vivida de los hombres”. Jaques Le Goff, “La nueva historia”, en *Diccionario La Nueva historia*, Bilbao, Mensajero, 1988., p. 294.

³ Según el historiador Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido” en *Usos del olvido*, esta cuestión se plantea de manera más urgente: ¿En qué medida tenemos necesidad de la historia? ¿Y qué clase de historia? ¿De qué deberíamos acordarnos, qué podemos autorizarnos a olvidar? Mientras que el historiador Carlos Ginzburg en “Memoria y globalización” propone que sea la historia, y no la memoria, la encargada de crear una *arqueología de la memoria*, pues tiende a existir un desequilibrio entre “documentos humanos emocionales (procedentes de los testigos y víctimas), que representarían a la memoria (y que Yerushalmi trata como *memoria colectiva*) y un “enfoque científico imparcial”. Tanto Yerushalmi, como Carlos Ginzburg, abordan esta cuestión como un problema de neutralidad. Es decir, si el *olvido no es un tema que invite a la neutralidad*, la historia, por lo tanto, no tiene un poder curativo ante la demanda de una retribución simbólica, ante su incapacidad de abordar las implicaciones morales y políticas de nuestra relación con el pasado. Así, las “ambiciones cognitivas de la historia” se ven reducidas ante este poder absorbente de la memoria. Los métodos objetivos del científico le llevaron de ser actor de la historia a hombre de ciencia y autor de la misma. Era como si la objetividad científica le exigiese romper con el grupo y su memoria: “desprenderse de los objetos inmediatos del grupo”. Pero tanto el enfoque cognitivo, como moral, según Carlos Ginzburg, son complementarios. No puede haber curación sin la recuperación de la verdad histórica.

⁴ No obstante, para algunos, pese a sus diferencias, la relación se preserva a través de la lucha contra el olvido. Yerushalmi analiza esta tensión entre la memoria y la historia en su libro *Usos del olvido*. Yerushalmi, et. al. “Reflexiones sobre el olvido” en *Usos del olvido*, Buenos Aires, Ediciones Nueva visión, 1998, pp. 23-25. Al cual se le sumarían otras reflexiones sobre el tema vertidas en la revista española *Historia, Antropología y Fuentes Orales* (2004). El trabajo de Gérard Namer sobre *La sociología del tiempo*, el de Lutz Niethhammer, *Intervenir en la memoria* y el de Laurant Fleury sobre la *Sociología de las emociones*. También, Carlo Ginzburg, “Memoria y globalización”, en *Historia, Antropología y Fuentes Orales. Entre fábula y memoria* No. 32, Barcelona, Universidad de Barcelona, año 2004, 3ª época, pp. 36-37.

empresa teórica se encuentra motivada por su pretensión de *devolver* a la naturaleza aquello fue relegado a la conciencia y de encontrar un *sitio para la mente en la naturaleza*.

De este modo, Mead consideró que “nos tomamos el tiempo en serio”, y que únicamente para los propósitos de nuestra conducta lo “abstraemos” del espacio. Tiene que ser así. Pues como dice, “el movimiento en la naturaleza implica en la naturaleza reposo”. Ciertos objetos deben de convertirse en condiciones de nuestra acción, y en este sentido dejan de ser acontecimientos, “cesan de pasar como en realidad pasan y se convierten en su permanencia”. Para Mead, toda una comunidad huma puede seleccionar el mismo conjunto *congruente*.⁵ Es decir, que un individuo toma la actitud de la comunidad hacia sí, adopta la actitud del grupo, habla con otro y luego responde en su lenguaje; al hacerlo constituye un “sí mimo” como tal. Este “sí mismo” es un individuo social ya que sólo existe en un grupo de individuos sociales; los *selves* sólo existen en relación con otros *selves*. Se trata de “objetos sociales” en tanto *actos sociales* que forman parte de ese entorno, la comunidad o el grupo.⁶

Ahora bien, en este contexto, deseo asumir en lo sucesivo el desafío del historicismo de cómo se relaciona la vida y la historia como ciencia a partir de una idea de “ciencia” que no sea opuesta a lo “emocional”, vale decir, a lo “estético”, expresado en la “unidad de la experiencia”;⁷ término que remite a la “experiencia presente” que he desarrollado en los dos últimos capítulos. Pero también, remite a la *emergencia del acto social*, vinculado estrechamente con el individuo biológico que es la

⁵ Esto es, considerar la idea de la existencia en la naturaleza de *consentient sets*. El término alude a la idea de la relatividad respecto a la existencia en la naturaleza del movimiento y el reposo. El punto de partida es que la vida es un proceso, pues únicamente en movimiento el organismo configura su propio entorno, y es en éste donde el movimiento tiene lugar. Según Mead los *consentient sets*, se encuentran “determinados por sus relaciones con acontecimientos que perciben, de modo que pueda albergar al entorno en relación con la forma viviente, y al mundo experimentado en relación al individuo que lo experimenta”. En este contexto, la idea de Mead según la cual la *vida es un proceso* y la experiencia una conducta o comportamiento, implica el reconocimiento de que en la naturaleza el individuo, considerado como “acontecimiento que percibe” (*percipient event*), forja sus relaciones con otros acontecimientos que perciben. La diferencia entre una *conducta* y los *selves*, es que éstos tienen mentes; pero tienen en común con aquélla, la generalización de la existencia en la naturaleza de estos *consentient sets*. Para Mead hay una relatividad entre el individuo viviente y su entorno, tanto en la forma como en el contenido. Por consiguiente, un organismo en cuanto objeto físico existe sólo en relación con otros objetos físicos, igual que los *selves* sólo existen en relación con otros *selves*.

⁶ Cabe recordar que Mead define el acto social como “la clase de actos que implican la cooperación de más de un individuo, y cuyo objeto, tal y como aparece definido por el acto, es un objeto social. Entiendo que objeto social es un objeto que responde a todas las partes del acto complejo, aunque esas partes se encuentren en la conducta de diferentes individuos”. En un acto así, según Mead, el individuo es un sí mismo.

⁷ Una experiencia donde la “percepción sensible”, que alude a la presencia del ver y el oír, no esté separada del pensamiento.

condición fundamental en la construcción social del tiempo, y que no sólo constituye la principal referencia del presente, sino que determina “el futuro emergente” por su “carácter hipotético”. De tal forma que al final pueda hablar de una fenomenología de la memoria a partir de la reconstrucción de estas experiencias estéticas; y del modo en que algunos historiadores las están tratando actualmente.

Para ello asumiré la idea de Mead, anteriormente descrita, de considerar a la “ciencia” como instrumento por medio del cual la comunidad obtiene control sobre su medio. Pero también, lo que en un párrafo anterior he mencionado acerca de los “objetos sociales” en tanto *actos sociales*. Es decir, a través de estos actos sociales se establece una cooperación entre más de un individuo, pues cada uno de éstos adopta la actitud de los otros miembros del grupo en su actividad de cooperación, de modo que el individuo ingresa a sus experiencias y se convierte en un sí mismo. Así, hay una actitud común que adoptan todos los miembros del grupo en circunstancias habituales mediante el uso de símbolos significantes. En esas situaciones habituales, según Mead, todos adoptan una cierta actitud en tanto es habitual, pues un hábito lo han adoptado todos, dando por resultado lo que se llama “instituciones”. El hecho de que el individuo adopte la actitud de otros de modo que se encuentra adoptando la misma actitud hacia sí mismo que la comunidad, es lo que según Mead, origina el *principio de control social*.

En su filosofía de la historia, Mead alude una y otra vez a la dinámica del progreso científico. Según él, el progreso científico ocupa un papel central “porque permite demostrar en términos lógicos el carácter no pronosticable del futuro”.⁸ La filosofía de la historia de Mead no se basa en una fe piadosa en el “carácter racional de la evolución”, pero sí en la creencia fáctica del cambio de las instituciones. De ahí su negativa a un “carácter final” de la realidad, o una realidad última que no sea la “experiencia de contacto”, pues ésta se expresa en aquellas “ocasiones de percepción” debido a la dependencia de la teoría científica respecto a los hallazgos perceptivos. Es decir, que para el científico la “realidad independiente”, de cualquier objeto o estructura de objetos, se da en el mundo al que

⁸ Hans Joas, “La génesis de los valores” en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría de la contingencia*, México, UAM-Iztapalapa, 2002, p. 123.

pertenece en “la medida que en cualquier parte de su experiencia podría irrumpir un problema”. Pues el “científico nunca abordará el mundo como un todo”.⁹

El hecho de no abordar el mundo como un todo implica que los “datos” están aislados y que “se asientan en un mundo que no ha sufrido una disrupción completa”. Para el científico, según Mead, “el problema del conocimiento no surge hasta que aparece la excepción, o hasta que el desarrollo lógico de la estructura del mundo trae consigo nuevos objetos que reclaman una reconstrucción”. Los “acontecimientos emergentes” no aciertan a encajar en la estructura de relaciones aceptada, y de ese modo se convierte en puntos nodales desde los que surge una nueva estructura de relaciones. De modo que el surgimiento de un problema presenta inhibiciones, hacen evidente el control de la conducta; o dicho en otras palabras, hace evidente cierta actitud en tanto es habitual; Mead llama a esas *actitudes* instituciones humanas. Las instituciones son hábitos que “representan ciertas actitudes definidas que la gente adopta en ciertas condiciones sociales”.¹⁰ Por lo tanto, el trabajo de la ciencia será *reconstruir* el problema, pero indagando dentro del proceso del cual surgió lo *emergente*. Para Mead, el papel del científico no es planificar el progreso hacia un objetivo, mirando siempre hacia adelante; no, sino descubrir los problemas que existen en el proceso social. Y en su reconstrucción, forjar nuevas formas sociales, nuevas instituciones, es decir, continuidades.

Cabe mencionar que la idea de “ciencia” descrita hasta ahora parte de hipótesis que requiere de un nuevo descubrimiento, de modo que el resultado previsto coincide con el “acontecimiento real”, es decir, con el individuo biológico.¹¹ Así, ante la búsqueda y encuentro de un nuevo descubrimiento, se requiere de una interpretación reconstructiva del proceso de su constitución; y el trabajo de la ciencia consistirá en construir hipótesis hasta que coincida el resultado previsto y el “acontecimiento real” (“experiencia presente”). El punto clave aquí es la *situación emergente* que expresa esa inmediatez y

⁹ G. H. Mead, “Realismo empírico”, en *La filosofía del presente*, en *op. cit.*, p. 292.

¹⁰ Idem, “The Problem of Society-How we Become Selves”, en *op. cit.*

¹¹ En este sentido, argumenté que el individuo biológico forma la experiencia inmediata y constituye la “prueba final de la realidad de las hipótesis científicas”.

el carácter cualitativo del mundo y de nosotros mismos. La emergencia de una nueva *situación social* puede dar lugar al surgimiento de impulsos en conflicto que llevan al individuo a un estado de vida subjetiva; y una parte de su mundo se ve privado de su objetividad, que es desorganizada y conduce a hacer un esfuerzo para reconstruir dicha objetividad mediante la ejecución de una operación *creativa*. De ahí que el resultado de esta *situación* sea la construcción de una *historia* que contiene en sí la *continuidad* futura.

Esta continuidad se expresa en el concepto de “experiencia estética”. Me refiero a la continuidad que las formas vivas expresan en tanto que el “flujo de la experiencia” deriva de que actuamos como “individuos biológicos”; y como tales vivimos en un *ahora indiferenciado*, en una continuidad, insertos dentro de un *flujo de la experiencia*. Este individuo biológico (compuesto de impulsos que nos sensibilizan hacia los estímulos) plantea la necesidad de un individuo *unificado* que se expresa como un “proceso irreflexivo en el que los impulsos y sus correspondientes objetos están o no están presentes”; a diferencia de la “forma reflexiva” que surge cuando la “estructura de la vida de la forma y de la especie” entra en conflicto. Así, por un lado se tiene la *conducta* de todos los organismos vivientes, es decir, la “experiencia que tiene lugar inmediatamente”, y por el otro, la “conducta social”, esto es, “nuestra propia organización de la misma en la propia persona”.

De modo que, por un parte, existe la necesidad de un individuo unificado; la conducta en las formas vivas (“conciencia” del organismo) expresa la continuidad en la que viven los individuos biológicos insertos dentro de un flujo de la experiencia. Y por otra, se halla la comunidad que implica un mundo e individuo unificado; el cual supone preservar esta “unidad” corporal desde *la perspectiva de un mundo común*. Se piensa la “conducta social” desde el punto de vista en el que “la persona ha ingresado como factor integrante” (“conciencia de sí”).¹² En este sentido, se puede hablar de la “fluida

¹² Ya he mencionado que la “conciencia” del organismo” o “autoconciencia” es aquella en la que existen “caracteres sensoriales y la susceptibilidad”; se obtiene en nuestra propia experiencia inmediata en la medida en que no somos autoconscientes”; y la “conciencia de sí”, en el sentido de “darse cuenta”, pertenece a los *selves*. Se trata de la diferencia no sólo entre el organismo fisiológico y la “persona”, sino también entre los dos tipos de conductas que discrepan por su contenido y forma. La primera conducta expresa la unidad del individuo biológico que actúa impulsivamente; se trata de

acción recíproca entre el individuo biológico y la persona” (“flujo de la experiencia”); que no obstante, en tanto *emerge* lo inesperado como tal, sufre una ruptura.¹³ Su reconstrucción se lleva a cabo a través de la “unidad de la experiencia”, redondeada y completada por la “cualidad estética” hasta otorgarle una “unidad emocional”. Es decir, toda experiencia tiene una *unidad* constituida por una *cualidad estética*. Esta cualidad es un “motivo significativo” que permite redondear la actividad intelectual para convertirla en un “acontecimiento integral”.¹⁴

En este sentido, la cualidad estética da por concluida la actividad intelectual. Una experiencia así (experiencia estética), donde la “percepción sensible” alude a la presencia del ver y el oír, no está separada del pensamiento. Esta experiencia es intersubjetiva en la medida que, por un lado, es *peculiar* a un individuo, y por el otro, es *habitual* a la experiencia de todos los individuos. Nos convertimos en nosotros mismos sólo en la medida en que adoptamos los hábitos sociales que conforman la estructura de la sociedad. Así, “adoptar la actitud de otro”, “tomar el papel de otro”, “compartir las alegrías y tristezas”, no es otra cosa que el “aspecto emocional” expresado en la palabra “simpatía”. Y por otra parte, el “aspecto intelectual”, el “aspecto racional” es el “reconocimiento de estímulos comunes, de emociones comunes que suscitan respuestas en todos los miembros del grupo”. Según Mead, en la medida que “uno les indica este carácter común a los otros, se lo indica a sí mismo”.¹⁵

No obstante, “uno no es actor durante todo el tiempo”, pues según Mead, gran parte de nuestras conversaciones no tienen una “característica simbólica” y nos vemos obligados a asumir “actitudes emocionales”. Por lo que el trabajo aquí “consiste encontrar la clase de expresión que provocará en otros lo que está sucediendo en él”; se deberá buscar las palabras que “responderán a su

un proceso “proceso irreflexivo”. La segunda disocia los elementos de nuestras reacciones organizadas y las reúne en nuevas combinaciones.

¹³ Cabe recordar que este acontecimiento inesperado como tal no se vive en el momento que emerge debido a que algo estaba ocurriendo cuando surgió. Es decir, que la experiencia vivida de lo nuevo, lo inesperado, no se puede recuperar.

¹⁴ Según Dewey, toda “experiencia integral se mueve hacia un término, un fin, ya sea que cesa solamente cuando sus energías activas han hecho su labor propia”. John Dewey, *El arte como experiencia*, México, D.F, Fondo de Cultura Económica, 1949, pp. 38, 39.

¹⁵ G. H. Mead, “The Problem of Society-How we Become Selves”, en *Op. cit.*

actitud emocional, y que despertarán en otros la actitud que él mismo tiene”.¹⁶ En este sentido, se plantea la distinción entre la “experiencia que está absolutamente envuelta por una actividad exterior” en la que no interviene la persona como objeto, y la actividad de la memoria y la imaginación, en la que la persona es el principal objeto. Es decir, la distinción entre el individuo biológico y la persona. De esto se trata la “fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona”. De una continuidad que al ser fracturada es reconstruida por los involucrados en la “emergencia del “acto social”. Si la vida es *un proceso* y la experiencia una conducta o comportamiento, de modo que todo está en constante cambio, a Mead le interesa lo permanente expresado en lo que continua en la existencia. Es decir, la construcción y reconstrucción de la *continuidad de la vida* mediante un concepto de “experiencia estética”.

Ahora bien, quiero expresar esto mismo pero en términos de una comunidad en relación con su “propio pasado”. Para ello será necesario partir de la “condición de inmediato del ahora”, el “mundo físico”, lo que para Mead es “el mundo que está ahí” (*world that is there*), y del individuo biológico colocado en dicho mundo; que para William James es un organismo cuyos movimientos constituyen fines que se persiguen *inmediatamente*. En este punto, cabe recordar que nos estamos refiriendo a la “unidad orgánica” que se encuentra en lo que fisiológicamente puede llamarse “coordinación”. Aquí la “coordinación sensitivomotora” permite que el movimiento sea lo primario, y la sensación o el “estímulo sensorial” lo secundario; de modo que el movimiento del cuerpo es el que determina la *calidad* de lo que se está experimentando.

De acuerdo con Mead, sobre este “mundo” que “está ahí” tiene lugar el “acto no reflexivo”. El mundo no surge, “está ahí”, y la “experiencia humana” tiene lugar en él. La constitución de la experiencia (“unidad de la experiencia”) se da en este mundo, si se considera que la *novedad* y la

¹⁶ Es decir, se trata de una comunicación en el sentido de símbolos significantes, comunicación que está dirigida no sólo a los otros, sino también al individuo mismo”. En suma, la comunicación reside en que “proporciona una forma de conducta en la que el organismo o el individuo puede convertirse en un objeto para sí”. G. H. Mead, “La base genética de la persona”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 178-179.

“unicidad” se encuentran dentro de la “dimensión cualitativa de la experiencia”, de modo que el mundo de la experiencia es un “mundo de interrupciones”.¹⁷ Me he referido a esto como la *experiencia* situada dentro del proceso de vivir,¹⁸ destacando que las sensaciones, al verse interrumpidas, indican una ruptura en la rutina que le precede, y señalan, al mismo tiempo, “puntos de reajuste”, “transacciones en el hábito del obrar, cambiando el curso de la acción”. Las sensaciones como estímulos provocan y conducen a una indagación que habrá de terminar en conocimiento. De modo que se tiene, de un lado, y dicho en términos de William James, la sensación como guía de la acción habitual, dejando a la mente libre.¹⁹ Y del otro, el “conocimiento”; la “mente” emerge a partir de la conducta social, pues la cognición permite el reajuste de un hábito. Por ejemplo, el “acto de escribir continuamente” implica una conexión fisiológica previamente formada por el hábito; este acto continuo de escribir puede verse interrumpido debido a que la punta de mi lápiz se ha quebrado.

Así, ante situaciones semejantes a la que motivo el uso del pensamiento, y que fue resuelta por éste, la conducta procede sin necesidad de pensar. Es el mundo del comportamiento habitual que Mead denomina “el mundo que está ahí”, un mundo de conducta inmediata. En este sentido, es necesario mencionar que hay una diferencia cualitativa entre la cognición humana caracterizada por el uso de símbolos significantes y las adaptaciones que ocurren en niveles de conducta no cognitivos. Sin embargo, encuentran una similitud en la medida que las “conductas mediadas simbólicamente”, a su modo, son también adaptativas.²⁰ Lo importante de esto estriba en reconocer en este “mundo” lo que Mead denominó un “no sí mismo como objeto”. Esto es, el “objeto está ahí en su inmediata resistencia al esfuerzo del organismo”, pero no “está ahí como *objeto*”, “no tiene un interior”.²¹

¹⁷ Al respecto véase James Bennett, “Dewey on Causality and Novelty”, en Tiles (editor) *John Dewey: Critical Assesments*, Vol., IV, Gran Bretaña, Routledge, 1992, p., 328.

¹⁸ Apartado II del capítulo Tres: “La fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona”.

¹⁹ Cabe recordar que para James, los “antecedentes inmediatos de cada cadena de movimientos de la cadena” son “sensaciones” a las que usualmente no prestamos atención, pero que en “cuanto *salen mal* atendemos de inmediato”.

²⁰ Véase al respecto, Ignacio Sánchez de la Yncera, “Emergencia y socialidad” y “El regreso de la mente a la naturaleza humanizada” en *op. cit.*, p. 181 y ss.

²¹ No repetiré todo lo concerniente a la forma en que se le atribuye un interior a la cosa para ser percibida como “cosa”. Es decir, a la “capacidad de asumir el papel de la cosa” como requisito fundamental para la “constitución de la “cosa física”

En este marco de ideas, es pertinente mencionar que para Mead, la “historia no existe excepto en la medida que los individuos del presente se ubiquen en algún sentido en el pasado”.²² Aquí, no hay una “experiencia fracturada” de antemano. Sino “memoria” en tanto *proceso* para la creación de la historia. Es decir, que la historia existe por la emergencia de la memoria en un presente (experiencia presente). Dice Mead, “el pasado surge con la memoria”.²³ Mientras no haya una memoria, la “historia del presente” continua, pues al emerger un presente se interrumpe el flujo del tiempo. La memoria “nos obliga a detenernos” y a “apartarnos de este flujo”. Un presente que transcurre supone la continuidad que es la historia del universo y la naturaleza en la tierra donde no existe el hombre. La emergencia de lo discontinuo en esta continuidad implica la capacidad humana de simbolizar esta *novedad emergente* que irrumpe el flujo del tiempo, introduciendo en éste cortes temporales a través de imágenes de memoria. Aquí es donde se puede emplear la palabra “encuadre” de las imágenes, o “encuadramiento” de la imaginación, en la constitución del pasado y del futuro, de modo que se permita extender el medio inmediato más allá de la esfera de la percepción sensorial a través de estas dimensiones. Los seres humanos crean y recrean continuidades a través de “estructura” (s) en la historia tal y como la reescribe cada generación pues “es la única historia del mundo que tiene”.²⁴

Decir que “es la única historia del mundo que tiene” implica aceptar que “los pasados” y “los futuros” surgen en la “experiencia humana”, y sólo entonces “los conocemos”. La emergencia de una nueva *situación social* origina una historia a partir de las condiciones bajo las que ha emergido esta novedad. Frente a esta emergencia hay cosas que no cambian y que son las condiciones de ese cambio provocado por la novedad. De modo que lo que “está teniendo lugar tiene lugar bajo condiciones de necesidad”, es decir, que el “condicionamiento de lo que está teniendo lugar” está *ahí*, en el presente. *El pasado está en el presente*, “trasciende nuestro presente”. Para Mead, “todo el pasado está en el

(*physical thing*). Es suficiente con lo que he mencionado para contextualizar la relación de la comunidad con su “propio pasado”.

²² G. H. Mead, “Kant y el contexto del romanticismo filosófico”, en *op. cit.*, p. 204.

²³ Idem, “La naturaleza del pasado”, en *op. cit.*, p. 63.

²⁴ *Ibid.*

presente en calidad de naturaleza condicionante del pasar, y todo el futuro surge del presente en la forma de los acontecimientos únicos que dimanan de él”.²⁵ El “mundo que está ahí” en relación con el organismo “incluye su pasado”; pues establece las **condiciones** para la adaptación del organismo y para el consiguiente cambio en y de ese mundo. Por lo tanto, hay que desenmarañar ese pasado que existe en el presente, “revelar todos los caracteres del pasado que están implicados en el presente, en la medida que el pasado que pasa es irrecuperable e irrevocable, y rinde cuanta realidad existe en ese presente”.²⁶

Tal y como lo mencioné en párrafos anteriores, eso que “está ahí” se encuentra como “objeto físico”, aparece en la “experiencia inmediata de la resistencia espacial del cuerpo”; y se refiere a la “naturaleza del objeto”, invocada en el organismo, tal como aparece en la sensación de solidez o resistencia. En este sentido, vuelvo a plantear la relación del “mundo que está ahí” (*world that is there*) y el individuo biológico (organismo) colocado en dicho mundo. Este “mundo que está ahí” constituye el “no sí mismo como objeto”. Y como “objeto”, el “mundo responde al sujeto” que es el *sí mismo*. Pues éste no existe sino en relación con otra cosa.²⁷ Mead plantea que la naturaleza del sí-mismo es tener un “no sí-mismo como objeto”; de modo que el “sí-mismo” establece “su propio no sí-mismo” hasta identificar el “no sí-mismo” consigo mismo y así formar una “unidad” que es presupuesta en “nuestra experiencia”, pues proviene del propio proceso de experiencia.

Así, puede decirse que el “pasado está allí”, pero no “forma parte de”, es decir, no se es *consciente* de ese pasado. La *persona* no se ubica en ningún sentido en ese pasado. Mientras esto no sucede, es decir, en tanto que no emerge el “acto social”, puede decirse que lo que hay es un continuo

²⁵ G. H. Mead, “Emergencia e identidad”, en *op. cit.*, p. 222.

²⁶ Idem, “El presente como lugar de la realidad”, en *op. cit.*, p. 216

²⁷ Las palabras “sí mismo” pertenecen a la forma reflexiva. Según Mead, “es una forma gramatical que usamos cuando el individuo es tanto sujeto como objeto. Se dirige a sí mismo. Se ve a sí mismo como lo ven los demás”. Aquí “el individuo ocupa la posición de sujeto y objeto a la vez”, como resultado de lo que a lo largo del capítulo seis se ha llamado la “capacidad de asumir el papel de la cosa”; puesto que “únicamente adoptando los roles de otros hemos sido capaces de volver sobre nosotros mismos”. Así, en su “forma reflexiva el sí-mismo se anuncia como un **organismo consciente** que sólo es lo que es en la medida que puede pasar de sus propio sistema a los de los otros, y puede, de ese modo, al pasar, ocupar tanto su propio sistema como aquel al que está pasando”. Lo cual es posible “cuando su actividad forma parte de un proceso social más amplio”. G. H. Mead, “Las implicaciones del sí-mismo”, en *op. cit.*, p. 267

entre el “mundo que está ahí” (*world that is there*) y el “sí-mismo” como organismo; la “fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona”. El objeto físico que aparece en la experiencia inmediata, lo percibido, no está frente al individuo en una relación de “darse cuenta”, sino en una simple relación de conducta.²⁸ Pero con la emergencia del presente (acto social) surge la “conciencia” del proceso precedente y con ello se hace evidente su “carácter social”. Lo social para Mead es la conciencia del proceso (Acto), y éste (proceso) no es idéntico a la conciencia (*consciousness*) del mismo que es “un hacerse cargo de (*awareness*) la situación”.²⁹ Por lo tanto, el ingreso de la persona a la *conducta social* como “factor integrante” implica el sí-mismo en su forma reflexiva, es decir, se anuncia como un “organismo consciente” que es lo que es en “la medida que puede pasar de sus propio sistema a los de los otros, y puede, de ese modo, al pasar, ocupar tanto su propio sistema como aquel al que está pasando”. Por esta razón puede decirse que el ingreso de la persona a la *conducta social* como “factor integrante”, la vuelve “efectivamente organizada”; su actividad forma parte de un “proceso organizado más amplio” y la experiencia expande su propio horizonte.

El punto a señalar aquí es que si el individuo biológico plantea la necesidad de un individuo *unificado*, y éste supone preservar la “unidad” corporal desde *la perspectiva de un mundo común*, es decir, la comunidad, ¿cómo se da la relación de la perspectiva individual con la perspectiva común? Un “acontecimiento” siempre le ocurre a algo, *emerge* (“*emergent event*”); y al hacerlo, surge la posibilidad de organizar, en la intersección de un mismo cuerpo de acontecimientos, diferentes “sistemas temporales”. Pues un “cuerpo de acontecimientos” organiza las diferentes perspectivas de dichos acontecimientos. En esto se expresa el “principio de la organización de las perspectivas” que supone “tomarse en serio el tiempo” y “el abandono de la simple localización como principio de la existencia física”. Es decir, la separación del espacio y el tiempo cuando se abstrae a éste para los propósitos de nuestra conducta; los objetos en su permanencia se vuelven condiciones de nuestra

²⁸ Idem, “La génesis del sí mismo y el control social”, en *op. cit.*, p. 355.

²⁹ Idem, “La naturaleza social del presente”, en *op. cit.*

acción, y los “acontecimientos tienen lugar con referencia a ellos”. En otras palabras, si en el proceso de la comunicación el individuo es **otro** antes de ser un sí mismo, es el “dirigirse hacia sí en el papel de otro como surge un sí mismo en su experiencia”. Sólo así, el individuo es capaz de convertirse en “otro generalizado”; únicamente al “dirigirse a sí mismo en la actitud del grupo o de la comunidad”, el sí-mismo es “definido frente al todo social al que pertenece”. Esta es “la perspectiva común”.³⁰

No obstante, se manifiesta una limitación en la “organización social de estas perspectivas” en la incapacidad de los individuos para ponerse en la perspectiva de los otros; no puede *hacerse cargo de sus puntos de vista*. La “perspectiva rechazada no consigue concordar con la perspectiva común que el individuo descubre que ocupa como miembro de la comunidad de mentes que es constitutiva de su sí-mismo”. Así, en este proceso una “perspectiva deja de ser objetiva”, se “convierte en subjetiva” y “surgen nuevas mentes comunes y nuevas perspectivas comunes”. Aunque siempre **perspectivas**, pues al “caer” la objetividad de las perspectivas sólo quedan contenidos privados que implican diferencias de acceso o de perspectivas (individuales); implican experiencias subjetivas respecto a la objetividad de las perspectivas expresada en la perspectiva de la comunidad. De este modo, esta “limitación” en la organización social de las perspectivas, supone un problema en el desarrollo de esa capacidad de asumir roles, planteado por Mead como un rasgo específico antropológico.³¹ Puesto que todo *self* es “un *self* social” restringido al grupo cuyos roles asume, y “nunca abandonará este *self* hasta que se encuentre a sí mismo entrando” en una sociedad más amplia y pueda mantenerse en ella;³² el meollo radica en la *ampliación de la sociedad*.

En este sentido, puedo afirmar que hay diversas formas en que se construye la memoria de acuerdo a la orientación temporal del grupo y del papel que dicha orientación tiene en la formación de su identidad. Existen grupos sociales que viven procesos que no necesariamente (*a priori*) están

³⁰ G. H. Mead, “La realidad objetiva de las perspectivas”, en *op. cit.*, p. 344. Mead define la “perspectiva común” como “la comprensibilidad, y la comprensibilidad consiste en un enunciado que se formula desde el punto de vista de las condiciones sociales comunes”. *Ibid.*, p. 343.

³¹ Hans Joas, “Las teorías de roles y de la interacción en el estudio de la socialización”, en *op. cit.*, p. 261.

³² G. H. Mead, “La génesis del *Self* y el control social”, en *op. cit.*, p. 185

afectados en la dirección de un “futuro abierto” en virtud de los cambios que están ocurriendo. Aquí, no se podría afirmar con antelación que en esos grupos el pasado se ha convertido en un “deposito muerto” que ya no anima al presente; que se “está atrapado” en un pasado “cerrado” y “abstracto”. Pues hay un pasado en la memoria de la comunidad de los seres humanos como parte de su propio proceso, esto es, de su historia. Según advierto, en esto radica uno de los aportes fundamentales de Mead sobre la separación del tiempo y espacio en la construcción de las perspectivas. Puesto que “todo objeto que es único” tiene una historia. Al adoptarse la *unicidad* de la emergencia del acto social *espaciadamente*, se convierte en una historia; con la *unicidad* se crea un pasado y un futuro, una conciencia (de su propio pasado) y una identidad (*emergencia de la identidad*). El sí-mismo establece una relación con el “no sí-mismo como objeto”, que es el pasado que está allí, del que no se es consciente, y en la medida en que se dirige hacia sí en el papel de otro; es decir, que se dirige a sí mismo en la “actitud de la comunidad”, “surge un sí mismo en su experiencia”. Al reconstruir el pasado el sí mismo se sitúa en él, y “nos hacemos conscientes de nosotros mismos”.

De ahí que el sí-mismo se defina frente al todo social al que pertenece, *la perspectiva de un mundo común*, es decir, la comunidad. Y pese al *tiempo* que implica el *proceso* mismo de este “patrón duradero”, este *tiempo* se encuentra separado del espacio al construir socialmente la objetividad de las perspectivas. Digamos que el “tiempo se abstrae” y da la impresión de que “no pasa”. Pero, como dice Mead, “si nos tomamos el tiempo en serio, nos percatamos de que el aparente carácter atemporal de nuestro mundo espacial y sus objetos permanentes, se debe al *conjunto congruente* que cada uno de nosotros selecciona”. Pero también existen grupos sociales que, dada la incapacidad de *ampliar la sociedad*, tienen una orientación al futuro, y su relación con el pasado puede ser más a través de la historia (apropiación de textos) que de la memoria. En las llamadas sociedad modernas, o en algunos grupos que la constituyen, hay un puntualización del presente, una historificación del pasado y una **apertura** al futuro. Para estos grupos la “experiencia del presente” se ha fracturado como resultado del *Neuzeit*. Cuando esto ocurre, efectivamente, el “presente” toma como guía la oposición entre

espacio de experiencia y horizonte de espera, y se asume como una preparación para el futuro (abierto) cargado de expectativas y posibilidades. El “futuro abierto”, tal y como lo advierto en estos grupos (y empleando las ideas de Mead), es resultado de la *unicidad* del *Neuzeit*, pero al propiciar la ruptura se presentó la necesidad de reconstruir el pasado, de hacerlo suyo, de situarse en él, en una palabra, de *crearlo*.

El problema es que subsiste la incapacidad de *ampliar la sociedad*. Es decir, la incapacidad de los individuos para ponerse en la perspectiva de los otros; no pueden hacerse cargo de sus puntos de vista. Y desde el presente se preparan para el futuro estableciendo una relación con el pasado más a través de la historia (escrita) que de la memoria. No se relacionan con el pasado como una condición para descifrar el futuro, “no se forja la identidad” como parte de un proceso, sino atendiendo “todas las posibilidades y expectativas”.³³ En este sentido, puede decirse que el “presente” se expande hacia los lados, no hacia atrás como parte *de su* proceso, propiciando así el “presente de la modernidad”; que prevalece sobre el pasado y el futuro, absorbiendo el tiempo pretérito y el porvenir en un espacio sincrónico en expansión. De aquí deriva la necesidad de vivir en formas extensas de temporalidad y asegurar un espacio.

Por otra parte, me gustaría terminar estas últimas reflexiones derivadas de mi trabajo, a través de exponer, *grosso modo*, y en el contexto de todo lo mencionado sobre la “unidad” de la “experiencia estética”, cómo partir de ésta para la reconstrucción, manifestación y representación de lo emocional, de tal forma que se pueda hablar de una fenomenología de la memoria. Desde luego, sin ignorar el problema con el que se inició este trabajo: ¿Cómo constituir la temporalidad humana a partir de la “experiencia presente” de los seres humanos de modo que la “presencia real” del pasado, como viviendo en el presente, y el futuro como germinando de él, sean *completamente reales*? O expresado en los términos del filósofo de la Selva Negra, Martin Heidegger, aclarando que no recurriré a éstos. Si el “ser” únicamente resulta apresable cuando se mira al tiempo; “Ser” y “tiempo” se encuentran

³³ Parece que no hay identidad, o hay muchas identidades.

intrínsecamente vinculados bajo la pretensión de comprobar que el *sentido del ser* se muestra en la temporalidad. Así, dado que el “fundamento ontológico original de la existencialidad del ‘ser ahí’ es la ‘temporalidad’”, la cuestión es ¿cómo apresar esta totalidad?

Trataré de exponer en breves líneas, en la medida que el principal argumento ya ha sido expuesto, la forma en que puede resolverse esta cuestión desde la perspectiva de la teoría de la constitución del tiempo de Mead. Y al hacerlo desarrollaré brevemente la manera en la que pienso se puede partir de la “unidad” de la “experiencia estética” para la reconstrucción, manifestación y representación de lo emocional, en el sentido de explorar una fenomenología de la memoria. Seré muy esquemático para no ser redundante, puesto que los principales conceptos e ideas ya han sido expuestos.

1). “Orden metafísico”. Según observo, Mead desarrolla, en *La naturaleza del pasado*, una respuesta a su preocupación por encontrar un lugar para el pasado y el *presente emergente*, es decir, para localizar el “pasado irrevocable” en un “orden metafísico”. Si el pasado no se pierde (“trasciende nuestro presente”), ¿dónde encontrarlo? La idea es que el pasado que *pasa* es irrecuperable e irrevocable, y rinde cuanta realidad existe en el presente. Es decir, “todo el pasado está en el presente” (como condicionante del pasar), y “todo el futuro surge del presente” (acontecimientos únicos que dimanen de él). Expuesto desde el punto de vista estético, el problema entonces radica en encontrar un “todo concluso” (*Acto acabado*) producido instantáneamente que escape a cualquier movimiento y a cualquier génesis. Mead lo expresó en los términos de llevar hasta su culminación un trabajo. La persona adecuadamente comprometida con empresas gratificantes, infunde su actividad de la *experiencia estética*. De modo que, cualquier persona que inicia un trabajo y lo lleva hasta su culminación, continúa su *obra hasta el final* y experimenta el gozo de su creación.³⁴

³⁴ El *trabajo del artista* se ve beneficiado por su propia creación, “en tanto que el disfrute de su uso final debe venir sugerido en cada paso intermedio de su producción y fluir con naturalidad en el oficio que lo produce. G. H. Mead, “The Nature of Aesthetic Experience”, en *International Journal of Ethics* 36, 1926, pp. 387.

2). La persona como “un todo”. La *persona* como ser vivo (individuo biológico) forma parte de un *todo* (“mundo que está ahí”) que, sin embargo, nunca será una “personalidad completa”. Esto supone la interacción dinámica entre el individuo biológico y su entorno;³⁵ la relación del “mundo que está ahí” (*world that is there*) y el individuo biológico (organismo) colocado en dicho mundo. En la medida que la interacción del individuo biológico y las condiciones que le rodean está implicada en el proceso mismo de la vida, la “experiencia ocurre continuamente”. Es así que el “mundo que está ahí” tiene caracteres que nos rodean y ocupan un lugar en relación con la persona, no obstante que éstos existan en la experiencia. Es decir, es en la experiencia en la que el organismo físico puede llegar a ser un objeto para sí mismo. Un sí mismo surge cuando hay un proceso social dentro del cual se inicia el sí mismo como **otro** (un “no sí mismo como objeto”). El sí mismo surge dentro de ese proceso. Pues el individuo está en un proceso social del cual es parte (como “uno no sí mismo”), donde fluye verdaderamente sobre sí mismo como lo hace sobre los demás; allí surge el sí mismo, y allí se vuelve sobre sí, se dirige a sí mismo.³⁶ Cuando se dirige hacia sí en el papel de otro (generalizado) surge el sí mismo en su experiencia.³⁷

En este sentido, se entiende la afirmación de Mead de que el “científico nunca abordará el mundo como un todo”, y por ende, no es posible alcanzar una “personalidad completa”.³⁸ Así que de

³⁵ Es la idea de Mead sobre la evolución, relacionado como antes lo expliqué con las teorías sobre la relatividad. “La relación entre la forma y el entorno existe siempre”. Toda forma viviente, según Mead, se esfuerza por controlar su entorno tanto como puede, pero “la forma que tome no puede preverse nunca, y eso se aplica tanto a las forma por separado como al desarrollo social”.

³⁶ G. H. Mead, “The Problem of Society-How we Become Selves”, en *op. cit.*

³⁷ Me he referido anteriormente a esto como la diferencia que hay entre la “experiencia que está absolutamente envuelta por una actividad exterior”, donde no interviene la *persona como objeto* (el mundo está ahí), y la actividad de la memoria y la imaginación, donde la persona es el principal *objeto* (sí mismo). Es decir, la distinción entre el individuo biológico y la persona. O la unidad entre el “sí-mismo” y “su propio no sí-mismo”, hasta que se identifican.

³⁸ Hans Joas ha señalado la importancia del programa de una teoría de la intersubjetividad práctica que sustituya la concepción de la intersubjetividad centrada en el lenguaje. Hans Joas, “Conclusión: La creatividad de la acción y la subjetividad de la razón”, *op. cit.*, p. 279. Según él, esta teoría permitirá “establecer un vínculo entre la teoría de la fundación de la identidad y el problema de la constitución de los valores”; así, “para entender cómo es que surgen los valores (en tanto que criterios de autovaloración reflexiva subjetivamente evidentes y emocionalmente cargados), es necesario tener una comprensión adecuada del Yo, de su formación y su trascendencia, y esta comprensión supone la idea señalada de una socialidad primaria”. Hans Joas, “La génesis de los valores” en *op. cit.*, pp. 33-34. La constitución de la identidad supone la idea de un *Whole self* (identidad completa) que descansa en su totalidad en la imaginación humana; “ninguna perspectiva visual ni actividad práctica puede otorgarnos una vivencia completa de nosotros mismos. La interacción social misma, permite, después de que se ha disuelto la unidad simbiótica original con nuestra madre, sólo por

“todo el pasado” que “está en el presente” (“trasciende nuestro presente”), únicamente será revelado lo que el presente permita; en otras palabras, el pasado “rinde cuanta realidad existe en ese presente”. Como dice Mead, dentro de la “experiencia concebible”, todo avance hacia un conocimiento mayor simplemente expande el horizonte de la experiencia”. ¿Cómo es posible entonces esta *totalidad*? ¿Cómo constituir la temporalidad humana a partir de la “experiencia presente” de los seres humanos de modo que la “presencia real” del pasado, como viviendo en el presente, y el futuro como germinando de él, sean *completamente reales*?

La idea de Mead de que la mayoría del tiempo asumimos “actitudes emocionales” y por ello nuestras conversaciones no tienen una “característica simbólica”, dejan entrever la necesidad de estructurar lingüísticamente dichas emociones. Las palabras permiten responder a la “actitud emocional” de modo que se despierte en “otros la actitud que él mismo tiene”.³⁹ En este sentido, puede decirse que el *yo* (individuo biológico) se encuentra más allá de la experiencia inmediata; “**no** es dado directamente en su experiencia”, “aparece como una figura histórica”. Es decir, existe un “yo” (mediado) que por medio de símbolos aparece en la conciencia; hablamos con nosotros mismos. Estrictamente hablando, el *yo* (individuo biológico) no puede existir en la conciencia como objeto; nunca está en la escena, pues “no nos podemos ver”. Así que el ser humano no puede enfrentarse con la “realidad” de modo inmediato; no puede ver la realidad cara a cara; y entonces, en lugar de tratar con las “cosas mismas”, parece conversar “consigo mismo”.

Por lo tanto, la cuestión es partir de las “actitudes emocionales”; una “relación entre lo que sentimos, y el organismo que siente”.⁴⁰ Es decir, partir del individuo biológico concreto de modo que éste sea lo más importante dentro del grupo o la comunidad (el “otro generalizado”). Y la forma en

breves instantes esta experiencia de unión extática o de fusión con los demás”. Hay una tensión constante entre el Yo real y el Yo ideal. El concepto de autorrealización deriva su significado de esta tensión. *Ibid.*, p. 44.

³⁹ se trata de una comunicación en el sentido de símbolos significantes, comunicación que está dirigida no sólo a los otros, sino también al individuo mismo”. En suma, la comunicación reside en que “proporciona una forma de conducta en la que el organismo o el individuo puede convertirse en un objeto para sí”.

⁴⁰ George H. Mead, “Los filósofos románticos. Hegel”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 225.

que esto es posible es mediante una “actitud romántica”, por medio de la cual el mundo se identifica con el sí mismo en tanto que éste es externalizado. Dice Mead, “uno proyecta el propio sí mismo al mundo, ve el mundo a través del ropaje, del velo, de las propias emociones”.⁴¹ Este es el punto. Había hablado antes que la cualidad estética da por concluida la experiencia y brinda una *unidad emocional*. En este sentido, las emociones son cualidades cuando son “significativas de una experiencia compleja que se mueve y cambia. Una emoción exige un objeto, algo real; es decir, pertenece a “una certeza del yo”, al yo que se ocupa en el movimiento de los acontecimientos hacia un resultado deseado o no deseado”. Dicho en otros términos, “la realidad significa simplemente relación con nuestra vida emocional y activa. Así, todo lo que excite y estimule nuestro interés es real.”⁴²

Esto nos lleva a lo que William James llamó la “corriente de pensamiento”, cuyo empleo metafórico alude a la tradición de un sentimiento tal como se maneja en la literatura (la corriente romántica, la corriente simbólica) y expresa la idea de una continuidad. En el pensamiento del sociólogo francés Maurice Halbwachs, esta *continuidad* se halla en relación con el sentimiento de quien actualiza la pluralidad de tiempos. Se trata de una continuidad esbozada en el texto “La memoria colectiva de los músicos” a través de la idea según la cual, la memoria colectiva del grupo religioso, por un lado, buscará retener el espíritu y recordará menos las palabras de sus oraciones que los sentimientos religiosos; y por el otro, expresará la idea de poner en *escena* o de *representar* aquello que tiene una fuerte carga afectiva, en tanto que crea sentido, como un acontecimiento, un lugar, una obra. En éstas, las emociones constituyen “el mejor medio para crear entre todos los miembros del grupo que han sido testigos de algo, una comunidad de sentimiento o emoción”. La

⁴¹ Idem, “Kant y el contexto del romanticismo”, en *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., p. 208.

⁴² John Dewey, “El arte como experiencia”, *op. cit.* p. 40. William James señaló que cuando un objeto nos atrae de tal modo que le dedicamos nuestra atención, lo aceptamos, llenamos nuestra mente con él, o “lo tomamos en cuenta prácticamente, es decir, cuando para nosotros es real, creemos en él”. “¡Tan seguro como que existo!”. Al sentir nuestra realidad presente con una fuerza totalmente coercitiva, atribuimos un grado de realidad exactamente igual, en primer lugar a todas aquellas cosas con las que podemos entrar en contacto con un sentido de necesidad personal, y en segundo lugar a aquellas cosas más distantes que se relacionan continuamente con éstas”. William James, “La percepción de la realidad”, en *op. cit.*, p. 796.

emoción en la medida que proporciona una “unidad cualitativa”, y ésta permite el “carácter estético” de una experiencia, implica una continuidad natural.

El paralelo entre Mead y Dewey se halla en los términos de *continuidad*, *cualidad* y *experiencia*, en tanto éstos suponen el “fondo de una experiencia pasada”; es decir, necesitan de un *condicionamiento* para que las relaciones entre el padecer y el hacer puedan ser captadas. Sólo de esta forma se establecen firmemente “las relaciones entre el padecer y el hacer”, que son las que originan esa experiencia con “gran profundidad y aliento”. O dicho en otras palabras, el desarrollo de una “nueva experiencia” únicamente es posible en el arte. Sólo una experiencia con *carácter estético* permite explicar la *nueva experiencia* pues se define a partir de la “unidad cualitativa” que proporciona *unidad* a las partes variadas de una experiencia; la experiencia constituye dicha unidad si tiene una cualidad estética; la *unidad* se abre al pasado y al futuro, en tanto que se encuentra situada en una “dinámica presente” que implica la interacción constante entre el ser vivo y su medio. De ahí que “lo real”, lo inesperado que emerge, como principal referencia del *specious present*, ancla a las personas; y a partir de *allí*, las personas establecen diversas relaciones, con otras personas y cosas, entre uno y otro tiempo, entre uno y otro lugar. En este sentido, constituye la experiencia de un “ahora inmediato” que nunca será completamente el mismo, nunca se volverá a repetir pues algo estaba ocurriendo cuando surgió.

Lo inesperado que emerge, “lo real”, hace evidente la ruptura de la “unidad de la experiencia” que será reconstruida mediante el desarrollo del sentimiento (*experiencia afectiva*) de quien actualiza la pluralidad de tiempos sociales en el presente. Pues la “realidad”, “emoción”, “experiencia” y “unidad cualitativa” se descubren en la idea de “experiencia estética” que manifiesta una *continuidad* y reconstitución de la “unidad” del organismo a través de quien experimenta este sentimiento: experiencia artística. Para Maurice Halbwachs, únicamente situado desde el punto de vista de las

conciencias colectivas, se permanece en el tiempo real.⁴³ Un tiempo que es lo “bastante continuo para que un pensamiento pueda recorrer todas sus partes sin dejar de ser él mismo, y conservando el sentimiento en su unidad”. Así, lo “real” que emerge hace evidente la unicidad del acontecimiento, la actividad naciente, que estructura el tiempo de su historia. Halbwachs va a desarrollar una concepción original del tiempo vivido portadora de una realidad social, expresada en la idea de que la “duración interior” de la “conciencia individual” se descompone en varias corrientes que tienen su origen en los propios grupos.

Desde mi perspectiva, la oposición y “desequilibrio” entre lo emocional (testimonios) y el enfoque científico imparcial (historia) que al principio mencioné, se encuentran presentes en la “corriente de pensamiento o de la memoria” desarrolla por Halbwachs en el texto *La memoria colectiva*. Pero no como desequilibrio, sino “como una corriente de pensamiento-memoria mística”.⁴⁴ Es decir, Halbwachs distingue dentro de la “corriente de pensamiento o de la memoria”, entre la “corriente de las impresiones” y la “corriente de pensamiento de la memoria”.⁴⁵ La primera está vinculada al propio cuerpo y “no nos permite salir de nosotros mismos”; la segunda, “nos abre una perspectiva sobre el pasado”. Se trata de la diferencia entre el inmediato sentir de una sensación y su percepción por un acto reflexivo posterior. En general, la “sensación no se forma ni existe más que en el momento en que su objeto ya no está ahí”.⁴⁶ De modo que la corriente de memoria social o colectiva, hace posible que una sociedad tome conciencia de sí misma en la medida que tiene la facultad de remontarse en el tiempo y puede pasar constantemente sobre las huellas que ella misma ha

⁴³ Maurice Halbwachs, “La memoria colectiva y el tiempo”, en *La memoria colectiva*, España, Universidad de Zaragoza, 2004, p. 108. Las “corrientes de pensamiento” tienen su propio origen y “la mayor parte de su curso en el pensamiento de los diversos grupos con los que nos relacionamos”. *Ibid.*, p. 128. Es decir, cada persona participa en varios pensamientos en tanto es miembro de diversos grupos. De modo que “al acercar varias conciencias individuales, podemos situar sus pensamientos o acontecimientos en uno a varios tiempos comunes”. *Ibid.*, p. 127

⁴⁴ Gérard Namer, “Postfacio”, en Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, traducido por Manuel Antonio Baeza, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 421.

⁴⁵ Halbwachs, “La memoria colectiva y el tiempo”, en *op. cit.*, 128.

⁴⁶ Maurice Halbwachs, “La memoria colectiva en los músicos”, en *op. cit.* p., 170.

dejado. La memoria “nos obliga a detenernos” y a “apartarnos de este flujo”, a “retomar la corriente” o por lo menos tomar un atajo.

Cabe mencionar que para Halbwachs, tanto las emociones⁴⁷ como el lenguaje, son elaborados por la sociedad para crear una comunidad de pensamiento”.⁴⁸ La expresión de las emociones se produce en un marco espacial de modo que establece una estrecha unión entre el movimiento ritual y la expresión emotiva; el gesto o movimiento ritual tiene un sentido y pretende poseer una eficacia mágica y religiosa.⁴⁹ En la medida que los ritos y las ceremonias definen una acción sobre las representaciones, se plantea que la sociedad ejerce una acción continua y poderosa sobre las imaginaciones. Así que estas *imaginaciones* (ritos y ceremonias) manifiestan no sólo una continuidad, en tanto que se prolongan las ceremonias durante días, sino también, una reglamentación de modo que se ejerce una acción.

Hasta ahora me parece haber expuesto algunos indicios que posibilitarían una fenomenología de la memoria que no haga del “presente del capitalismo” su único referente histórico; y por medio de ésta reconstruir aquellas “unidades” de “experiencia estética” que representan y manifiestan lo emocional; lugares simbólicos como una obra teatral, fiestas o ceremonias, marcados socialmente: recuerdos nacionales o religiosos y acontecimientos que son objeto de una ritualización. Lo que implica ubicar el surgimiento de la *situación emergente* que expresa esa inmediatez y el carácter cualitativo del mundo y de nosotros mismos. Pues es aquí donde se reconstruye la *continuidad de la vida*, la “unidad de la experiencia” (resquebrajada) gracias a un esfuerzo colectivo. Si se representa

⁴⁷ Según Halbwachs, “las emociones compartidas surgen con la doble cualidad, aparentemente paradójica, de condición de posibilidad y de producto del grupo que las comparte, a semejanza del lenguaje que nos fundamenta y nos obliga”. Laurant Fleury, “Una sociología de las emociones”, en *Historia, Antropología y Fuentes orales. Entre fábula y memoria* No. 32, Barcelona, Universidad de Barcelona, 3ª época, 2004, p., 109.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁹ Según Halbwachs, “hay algo que evoca los gestos religiosos en quienes tienen por función manifestar los sentimientos. El rito tiene la función de representar y de expresar las emociones, de tal modo que las prácticas rituales participan rotundamente en la formación de la emoción desde el momento mismo en que la obligan a expresarse. Halbwachs plantea no sólo la articulación entre emociones y grupos sociales, sino también entre emociones y prácticas rituales. Con respecto a la primera articulación, postula una complementariedad y reciprocidad en el juego de las representaciones y sentimientos que le subyacen; la segunda articulación se basa en la idea de que los ritos y las emociones están íntimamente unidos. Véase, Laurant Fleury, *op. cit.* p., 111, 118.

aquello que tiene una fuerte carga afectiva, el “trabajo del artista” consiste en reconstruir las representaciones teatrales, los lugares representativos; las *imaginaciones* (ritos y ceremonias) que manifiestan una reglamentación y una continuidad que se prolonga durante días. El resultado de ello será la construcción de una *historia* que contiene en sí la *continuidad* futura.

La reconstrucción e interpretación del **carácter objetivo** corre a cargo de una psicología de las representaciones mentales y por ende constituye la formación de la hipótesis. De modo que la división de los datos de la situación en dos campos que resultan del conflicto entre las distintas tendencias a la acción,⁵⁰ plantea la necesidad de unir lo que Maurice Halbwachs llamó las “condiciones orgánicas” y las “condiciones sociales”.⁵¹ En uno de estos campos, los nuevos objetos deben ser constituidos, mientras que el otro permanece intacto y no sufre reconstitución pues es el fondo para la elaboración de hipótesis acerca de esos objetos nuevo.⁵² Así, la psicología de las sensaciones comprende el primer campo; y la psicología de las representaciones mentales se dirige a la reconstrucción, es decir, la formación de la hipótesis; que en los términos de Mead constituye la “fluida acción recíproca entre el individuo biológico y la persona”. Dicho en otras palabras, se trata de explorar la relación entre el conocimiento individual y la aceptación colectiva de este conocimiento como válido.⁵³

Por otra parte, si es verdad que se recuerda menos los textos y las palabras que los sentimientos que surgen en el presente a través de la *experiencia afectiva*, lo es porque los textos y las palabras son únicamente vías de acceso a los sentimientos e imágenes expresadas, al *contexto histórico*. El antiguo método de la retórica se fundaba sobre la doctrina de los lugares y de las

⁵⁰ Hans Joas, “The Definition of the Psychical”, en *op. cit.*, pp. 85-86. Al principio de este trabajo hablé de la psicología de las representaciones mentales y la psicología de las sensaciones. En el caso de Halbwachs, destaca el hecho de haberse planteado como tarea definir y desarrollar una psicología colectiva que defenderá con el concepto de psicología social. Maurice Halbwachs, “Individual Psychology and Collective Psychology”, en *American Sociological Review*, 5 (3), 1938, pp., 615-623.

⁵¹ En “Individual Consciousness and the Collective Mind”, publicado en 1939, Halbwachs afirma que la vida consciente está vinculada con un organismo y con un medio social (sus instituciones, sus técnicas y su población). Es decir, por una parte, existe la necesidad de reflexionar sobre la vida orgánica que depende de una psicología individual, por cuanto que los organismos se encuentran aislados y separados los unos de los otros; y por otra, de observar lo colectivo, puesto que la vinculación con las “realidades colectivas” es lo que le proporciona el aspecto de una “vida mental”. Maurice Halbwachs, “Individual Consciousness and the Collective Mind”, en *American Journal of Sociology*, 44, 1939, pp. 812-822.

⁵² Hans Joas. *Loc. cit.*

⁵³ *Ibid.*

imágenes.⁵⁴ Las imágenes debían funcionar como verdaderos excitantes para la imaginación. El trabajo de Linda Báez Rubí (2005), *Mnemosine novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, es un ejemplo de esta historia a partir de imágenes. Y respecto a la *reconstrucción* de la sensibilidad y las emociones, en *Historias del Bello sexo. La introducción del romanticismo en México* (2002), la autora Monserrat Galí Boadella, expresa actuar más como antropólogo respecto al empleo de las fuentes como informantes.⁵⁵

⁵⁴ Paolo Rossi, “¿Qué hemos olvidado de la memoria?” en *El pasado, la memoria y el olvido, Ocho ensayos de la historia de las ideas*, Nueva visión, Buenos Aires, 2003, p. 48. Históricamente, el vínculo entre la memoria, la imaginación y la inteligencia ha sido estudiado por Paolo Rossi en “El pasado, la memoria y el olvido”. Él habla de *ars memorativa* en la medida que enfatiza la construcción del hábito de mantener quietas las imágenes. Desde su perspectiva, el “arte de la mnemotecnia” es una facultad presente en los seres humanos y tiene una tradición milenaria. Es un arte que todos podrían aprender y cultivar puesto que su desarrollo se funda en la capacidad de “ver”, de “pensar con imágenes”, se basa en la “memoria fotográfica”. *Ibid.*, p. 53. Así, lo que comúnmente llaman hoy “memoria fotográfica” en la cultura de hace algunos siglos estaba más difundido. Las imágenes tenían asignada una doble tarea, a saber, memorativa y ética; por un lado, fijaban los conceptos en la memoria, por el otro, actuaban sobre la voluntad y modificaban consecuentemente los comportamientos. En este sentido, se puede citar el papel que tenían las pinturas en el siglo XVI. *Ibid.*, p. 56. Así, la memoria puede ser concebida como una facultad por medio de la cual se configuran imágenes. Y se plantea el problema de la relación entre un *saber por imágenes* y un *saber por conceptos y abstracciones*; se postula la necesidad de mantenerlas íntimamente relacionadas, pues las “entidades psíquicas son signos e imágenes más o menos claros”, producidos y combinados a voluntad. *Ibid.*, p. 60.

⁵⁵ Cabe mencionar que se ha puesto énfasis en el carácter “mitológico” de la reconstrucción del pasado en la medida que “mejoramos nuestro pasado y quizás lo falsificamos”. Es decir, que la narración, además de implicar ciertas reglas formales del esquema lingüístico, también significa tener presente la *motivación* – narrar una historia que sea interesante y hermosa al mismo tiempo”. De ahí que se considere que en la “presentación de la propia historia de vida” el “motivo estético” desempeña un papel importante en la creación de la narración. Así que a pesar del “carácter mitológico” de las “historias de vida”, éstas se emplean como “fuente de material para los análisis históricos científicos”. Juergen Franzke, “El mito de la historia de vida”, en *Historia, antropología y fuentes orales, Memoria y biografía*, No. 2., Universidad de Barcelona, 1989.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, Libro XI, (Trad. Pedro Rodríguez de Santidrián), Barcelona, Altaya, 1993.
- Appley, Joyce, et. Al., *La verdad sobre la historia*, Barcelona, Ed., Andrés Bello, 1998, 304 p.
- Aristóteles, “Física”, en *Obras*, Madrid, Aguilar (Traducción del griego, Francisco De P. Samaranch), 1967.
- Ariés, Philippe, “La historia de las mentalidades”, en *Diccionario La Nueva historia*, Bilbao, Mensajero, 1988.
- Báez Rubí, *Mnemosine novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005, 393 p.
- Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducido por Juan Miguel Palacios, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, 166 p.
- _____, *La evolución creadora*, traducido por María Luisa Pérez Torres, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, 319 p.
- Boring, Edwin, *Historia de la psicología experimental*, México, Trillas, 2006, 822 p.
- Bourdieu, Pierre, “El campo científico” en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, p. 76-78.
- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (segunda reimpresión), 1996, 157 p.
- Burke, Peter, “Teóricos e historiadores” en *Historia y teoría social*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Dr. José María Luis Mora, 1997, p. 11-33.
- _____, “Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro”, en *Idem, Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1996 (C Inglés 1991), pp. 11-37.
- Bennett, James, “Dewey on Causality and Novelty”, en Tiles (editor) *John Dewey: Critical Assesments*, Vol., IV, Gran Bretaña, Routledge, 1992, p. 324-338.
- Collingwood, R.G., “La física moderna”, en *Idea de la naturaleza*, traducido por Eugenio Imaz, Edición conmemorativa, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 199- 217.

- _____, “Algunas perplejidades sobre el tiempo con un intento de solución” en *Históricas* 82, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, mayo-agosto 2008, p. 2-12.
- Dartigues, André, *La fenomenología*, Barcelona, Herder, 1992.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, 334 p.
- Delacroix, Christian, “Lo que Ricoeur hace con los *Annales*: metodología y epistemología en la identidad de los *Annales*”, en Delacroix, F. Dosse, P. García (coordinadores) *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008., p. 155-170.
- Dewey, John, “The reflect Arc Concept in Psychology”, en *Psychological Review*, Vol. 3, 1896, p.357-370.
- _____, *Autobiografía filosófica*, México, Unión Panamericana, División de Filosofía, Letras y Ciencias, Prensa Medica Mexicana, 1949, p. 15-26.
- _____, *El arte como experiencia*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1949b, 315 p.
- _____, *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta, 1994, 221 p.
- Dosse, François, “La historia contemporánea en Francia”, en *Secuencia* Núm. 24, septiembre-diciembre de 1992, p. 30-31.
- _____, “La capacidad a prueba de las ciencias humanas”, en Delacroix, F. Dosse, P. García (coordinadores) *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Nueva visión, Buenos Aires, 2008, p. 13-28.
- Duby, Georges, *La Historia continúa*, Madrid, Editorial debate, 1992, 156 p.
- Farfán, Rafael, “El tiempo en la sociología II: La otra cara del tiempo de la sociología del tiempo. La construcción social de la memoria”, en Guadalupe Valencia (coordinadora) *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, México, UNAM y Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias sociales y Humanidades, 2009, p. 121-149.
- Foessel, Michael, “Pensar lo social: entre la fenomenología y hermenéutica”, en Delacroix, F. Dosse, P. García (coordinadores) en Delacroix, F. Dosse, P. García (coordinadores) *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008, p. 29-43.

- Fleury, Laurant, “Una sociología de las emociones”, en *Historia, Antropología y Fuentes orales. Entre fábula y memoria* No. 32, Barcelona, Universidad de Barcelona, 3ª época, 2004, p. 99-118.
- Franzke, Juergen, “El mito de la historia de vida”, en *Historia, antropología y fuentes orales, Memoria y biografía*, No. 2., Universidad de Barcelona, 1989, p. 57- 64
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Editorial Sígueme 1987, Vol. I, Segunda parte, II, “El principio de la historia efectual”, p. 360-377.
- Galí Boadella, Monserrat, *Historias del Bello sexo. La introducción del romanticismo en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2002, p. 548.
- Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- _____, “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura”, en Anthony Giddens, et al., *La teoría social, hoy*, México, CONACULTA, Alianza editorial, 1991, pp. 254-289.
- _____, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, alianza, 1993.
- _____, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995; *La transformación del intimidad*, Madrid, Cátedra, 1995, 299 p.
- _____, *La Constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, 412 p.
- Gil Villegas, Francisco, “Génesis de *Sein und Zeit* o arqueología de un tratado”, en *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de La Modernidad (1900-1929)*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 1996, p. 413-511.
- Ginzburg, Carlo, “Memoria y globalización”, en *Historia, Antropología y Fuentes orales. Entre fábula y memoria* No. 32, Barcelona, Universidad de Barcelona, 3ª época, 2004, p. 91-98.
- Golstein, Kurt, *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*, Buenos aires, Paidós, 1961, 195 p.
- Halbwachs, Maurice, “Memoria colectiva y memoria histórica”, en *La memoria colectiva*, España, Universidad de Zaragoza, 2004, p. 53-88.

- _____, “La memoria colectiva y el tiempo”, en *La memoria colectiva*, España, Universidad de Zaragoza, 2004, p. 89-129.
- _____, “La memoria colectiva en los músicos”, en *La memoria colectiva*, España, Universidad de Zaragoza, 2004, p. 163-190.
- _____, “Individual Psychology and Collective Psychology”, en *American Sociological Review*, 5 (3), 1938, p. 615-623.
- _____, “Individual Consciousness and the Collective Mind”, en *American Journal of Sociology*, 44, 1939, p. 812-822.
- Heidegger, Martín, *El concepto del tiempo* (Tratado de 1924), Traducción Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008. p. 142.
- _____, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. 471 p.
- _____, “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, en *¿Qué es metafísica?*, Segunda reimpresión, Madrid, Alianza, 2009, p. 65-92.
- _____, *Prolegómenos para una historia del tiempo*, Trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006. p. 412.
- _____, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, traducción Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1998, p., 63-79.
- Heisenberg, Werner, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, traducido por Gabriel Ferraté, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, 149 p.
- Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, traducido por Silvia Fehrmann, México, Fondo de cultura Económica, 2002, 282 p.
- James, William, “El hábito”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 86-105.
- _____, “Los métodos y las trampas de la psicología”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 150-161

- _____, “Curso del pensamiento”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 181-232.
- _____, “La atención”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 320-366.
- _____, “La concepción”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 367-385.
- _____, “La percepción del tiempo”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 484-514
- _____, “La sensación”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 557-590
- _____, “La percepción del Espacio”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 664-784
- _____, “La percepción de la realidad”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 785-818
- _____, “La voluntad”, en *Principios de psicología*, traducción Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, D. F. 1994, p. 944-1026
- Joas, Hans, “Mead’s Position in Intellectual History and his Early Philosophical Writings” en *G.H.Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, p. 33-63.
- _____, “The Definition of the Psychological”, en *G.H. Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, p. 65-89.
- _____, “The Origin of the concept of Symbolic Interaction”, en *G.H.Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, p. 90-121.
- _____, “Temporality and Intersubjectivity”, en *G. H. Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1997, p. 167-198

- _____, “De la filosofía del pragmatismo a una tradición de investigación sociológica”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, traducción del alemán Ignacio Sánchez de la Yancera y Carlos Rodríguez, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 1998, p. 19-60.
- _____, “El Pragmatismo americano y el pensamiento alemán”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, traducción del alemán Ignacio Sánchez de la Yancera y Carlos Rodríguez, Madrid, Siglo XXI y Centro de Investigaciones sociológicas, primera edición, 1998, p. 109-139
- _____, “Las teorías de roles y de la interacción en el estudio de la socialización”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, traducción del alemán Ignacio Sánchez de la Yancera y Carlos Rodríguez, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 1998, p. 242- 270.
- _____, “Conclusión: La creatividad de la acción y la subjetividad de la razón. El pragmatismo de Mead y la teoría de la sociedad”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Traducción del alemán Ignacio Sánchez de la Yancera y Carlos Rodríguez, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 1998, p. 271- 296.
- _____, “On articulation”, *Constellations* 9, 4, 2002, pp. 504-515
- _____, “La génesis de los valores” en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría de la contingencia*, México, UAM-Iztapalapa, 2002, p. 23-47.
- _____, “La génesis de los valores” en *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría de la contingencia*, México, UAM-Iztapalapa, 2002, p. 107-133.
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, España, Alfaguara (vigésima segunda edición), 2004, 690 p.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, 368 p.
- _____, “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones históricas conceptuales”, en *Los estratos del tiempo*, traducción Daniel Innerarty, Barcelona, Paidós, 2001, p. 129-130.

- _____, “Estratos del tiempo”, en *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*, traducción Daniel Innerarty, Barcelona, Paidós, 2001, p. 35-42.
- Lacouture, Jean, “La historia inmediata”, en *El Diccionario de La nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988, p. 331-354.
- Le Goff, Jaques, “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en *Hacer la historia*, Barcelona, Ed. Laca, Vol. III, 1980. p. 81-98.
- _____, “La nueva historia”, en *Diccionario La Nueva historia*, Bilbao, Mensajero, 1988., p.293.
- Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI (sexta reimpresión), 2009.
- Maceiras, Manuel, “Presentación”, en “Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico”, Siglo XXI, Madrid, España, 1995, p. 9- 29.
- Mead, George, “The Nature of Aesthetic Experience”, en *International Journal of Ethics* 36, 1926, p. 382-92.
- _____, “The Problem of Society-How we Become Selves”, en Anselm Strauss (editor) *George Herbert Mead on social psychology*, Chicago, Illinois, U.S.A, The University of Chicago Press, 1964, p. 19-42.
- _____, “The Nature of Scientific Knowledge”, en Anselm Strauss (editor) *George Herbert Mead on social psychology*, Chicago, Illinois, U.S.A, The University of Chicago Press, 1964, p. 45-61
- _____, “Time”, en Anselm Strauss (editor) *George Herbert Mead on social psychology*, Chicago, Illinois, U.S.A, The University of Chicago Press, 1964, p. 329-341.
- _____, “The Objective Reality of Perspectivas”, en Anselm Strauss (editor) *George Herber Mead on social psychology*, Chicago, Illinois, U.S.A, The University of Chicago Press, 1964, p. 342-351.
- _____, “La génesis del *self* y el control social”, Madrid, REIS 55, 1991, p. 165-186.
- _____, “La naturaleza del pasado”, en Ramón Ramos (com) *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992, p. 63-71. El texto original es: “The Nature of the Past”, en John Coss (ed), *Enssays in Honor of John Dewey*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1929, p. 235-242.

- _____, “La persona y el organismo”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 167-176.
- _____, “La base genética de la persona”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 176-182.
- _____, “Organismo, comunidad y medio ambiente”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 264-271.
- _____, “La función de la imaginación en la conducta”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 344-352.
- _____, “El individuo biológico”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 353-358.
- _____, “La persona y el proceso de reflexión”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, p. 359-380.
- _____, “Fragmentos sobre ética”, en *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, p. 381-390.
- _____, “El presente como lugar de la realidad”, en *La filosofía del presente*, traducido por Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008, p. 193-220.
- _____, “Emergencia e identidad”, en *La filosofía del presente*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008, p. 221-233.
- _____, “La naturaleza social del presente”, en *La filosofía del presente*, traducido por Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008., pp. 235-252.
- _____, “Las implicaciones del sí mismo”, en *La filosofía del presente*, traducido por Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008, p. 253-273.
- _____, “Realismo empírico”, en *La filosofía del presente*, traducido por Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008, p. 277-299.
- _____, “La cosa física”, en *La filosofía del presente*, traducido por Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008, p. 301-317.

- _____, “Los objetos físicos y la experiencia”, en *La filosofía del presente*, traducido por Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008, p. 319-336
- _____, “La realidad objetiva de las perspectivas”, en *La filosofía del presente*, traducido por Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008, p. 337-350.
- _____, “La génesis del sí mismo y el control social”, en *La filosofía del presente*, traducido por Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas, 2008., p. 351-376.
- _____, “El problema de la sociedad. Cómo llegamos a ser nosotros mismos”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 107-126.
- _____, “Aspectos históricos del problema mente-cuerpo”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p.135-143.
- _____, “Kant. El filósofo de la revolución”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 181-200.
- _____, “Kant y el contexto del romanticismo filosófico”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 201-214.
- _____, “Los filósofos románticos. Hegel”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 247-265.
- _____, “El vitalismo de Bergson”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 289-314.
- _____, “Realismo y pragmatismo”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 315-339.
- _____, “Teoría pragmática de la verdad”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 341-359.
- _____, “La naturaleza del pasado”, en *Escritos políticos y filosóficos*, traducido por Silvia Villegas, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 375-381.

- Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología de la percepción*, Traducción, Jem Cabanes, Barcelona, editorial Planeta-De Agostini, 1993
- Namer, Gérard, “Postfacio”, en Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, traducido por Manuel Antonio Baeza, Barcelona, Anthropos, 2004, p., 345-428.
- _____, “La sociología del tiempo”, en *Historia, Antropología y Fuentes orales. Entre fábula y memoria* No. 32, Universidad de Barcelona, Barcelona, 3ª época, 2004, pp., 91- 98.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, traducción Dinisio Garzón, Madrid, EDAF, 2000.
- Nora, Pierre, *El Diccionario de La nueva historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1988, p. 531.
- Niethhammer, Lutz, “Intervenir en la memoria”, en *Historia, Antropología y Fuentes orales. Entre fábula y memoria* No. 32, Barcelona, Universidad de Barcelona, 3ª época, 2004, p. 91-98.
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Duodécima edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, 156 p.
- Ramos, Ramón, *La ciencia Social en busca del tiempo*, en *Revista Internacional de Sociología*, núm. 18, 1997.
- _____, *Ocho tesis sobre la estructura temporal de las sociedades contemporáneas*, en *Revista: Papeles de la FIM*, núm. 3, 1995.
- _____, “Introducción”, en Ramón Ramos (com) *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992, pp. VII-XXIV.
- _____, *La sociología de Emile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999.
- _____, “El tiempo en la sociología I: Del círculo virtuoso a la paradoja”, en Guadalupe Valencia García (Coordinadora), *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en ciencias Sociales y Humanidades, 2009, p. 99-120.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad* (Trad. Cecilio Sánchez), Argentina, Taurus (1ª edición), 1991, 502 p.

- _____, *Freud: una interpretación de la cultura*, Buenos Aires Argentina, Siglo XXI (décima edición), 2002, 483 p.
- _____, “Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico”, Siglo XXI, Madrid, España., 1995.
- _____, “Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción”, Madrid, España Siglo XXI, 1996.
- _____, “Tiempo y narración III: El tiempo narrado”, Madrid, España, Siglo XXI, 1996.
- _____, “Historia/epistemología”, en *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 173-370.
- _____, “La condición histórica”, en *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 371-518.
- _____, “La filosofía crítica de la historia”, en *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 385-445.
- _____, “Historia y tiempo”, en *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 447-529.
- _____, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____, *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Rossi, Paolo, “¿Qué hemos olvidado de la memoria?” en *El pasado, la memoria y el olvido, Ocho ensayos de la historia de las ideas*, Nueva visión, Buenos Aires, 2003, pp. 43-64.
- Sánchez de la Yncera, Ignacio, *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación*, Madrid, Siglo XXI, Centro de Investigaciones sociológicas, 1994.
- Schutz, Alfred, “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, en *El problema de la realidad social*, traducción Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995. p. 35-70.

- _____, “Conceptos fundamentales de la fenomenología”, en *El problema de la realidad social*, traducción Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995. p. 111-125
- _____, “La fenomenología y las ciencias sociales”, en *El problema de la realidad social*, traducción Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995. p. 126-142
- _____, “Importancia de Husserl para las ciencias sociales”, en *El problema de la realidad social*, traducción Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995. p. 143-150.
- _____, “Sobre las realidades múltiples”, en *El problema de la realidad social*, traducción Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995. p. 197-238.
- Strauss, Anselm, “Introducción”, *George Herbert Mead on social psychology*, Illinois, U.S.A, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, p. vii-xxv.
- Toboso, Mario, “El tiempo en la filosofía”, en Guadalupe Valencia (coordinadora), *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, México, UNAM y Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias sociales y Humanidades, 2009.
- Ulrich Gumbrecht, Hans, “Metafísica: Una breve prehistoria de lo que está cambiando”, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Traducción de Aldo Mazzuchelli, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 35-61.
- _____, “Más allá del significado: Posiciones y conceptos en movimiento”, en *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Traducción de Aldo Mazzuchelli, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 63-97.
- Yerushalmi, Y., “Reflexiones sobre el olvido” en Yerushalmi, et. al., en *Usos del olvido*, Buenos Aires, Ediciones Nueva visión, 1998, p. 7-51.