

Tiempo, espacio y narración: filosofía e historiografía (prolegómenos para una hermenéutica ontológica)

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,
AZCAPOTZALCO

Resumen

La Historiografía Crítica actual ya no quiere dotar de sentido la vida humana por medio de grandes relatos, ahora pone a prueba las formas de racionalidad adoptadas en los modelos que guían al historiador. El pasado ya no es una entidad metafísica, una sustancia independiente de la conciencia, sino una creación del propio historiador. No más metafísica, no más ontología. Lo que importa ahora es el *lugar social de enunciación*. La historiografía constituye así una especie de des-mitologización, de develamiento de todo aquello que nos condiciona como sujetos de conocimiento. Todo es relativo, epistémico, a-ontológico. Nos vamos quedando sin la posibilidad de una filosofía primera y universal... Debemos preguntarnos, sin embargo, ¿quién des-mitologiza al desmitologizante? En este ensayo proponemos que es necesario volver a esta búsqueda ontológica fundamental, ocuparnos de ella nuevamente, hacer, digamos, *hermenéutica ontológica*, regresar a la pregunta, no por el significado sino por *el sentido*, búsqueda que se ha planteado tradicionalmente en la filosofía e, implícitamente, en la literatura como *poiesis*, como creación... Se trata nuevamente de poner en el centro nuestra propensión dramática y hablar de los héroes que hemos querido ser. Para ello hacemos una reflexión primera, de carácter metafísico, que versa sobre el espacio y el tiempo como categorías a priori del entendimiento y, por tanto, como condiciones de posibilidad del saber en general y del saber histórico en particular. Esta primera indagatoria constituye,

en realidad, una metafísica del tiempo y del espacio que conduce a la *narratividad*: si el tiempo es instante y el instante es memoria fundacional, sujeta a las veleidades del azar, y si la memoria está ubicada, es decir, si los recuerdos están espacializados, entonces tiempo y espacio, pasado y lugar, juntos encuentran una solución poética –creativa– en la narrativa...

Abstract

The current Critical Historiography no longer wants to give meaning to human life through great stories, now tests the forms of rationality adopted in the models that guide the historian. The past is no longer a metaphysical entity, a substance independent of consciousness, but a creation of the historian himself. No more metaphysics, no more ontology. What matters now is *the social place of enunciation*. Historiography thus constitutes a kind of de-mythologization, of unveiling everything that conditions us as subjects of knowledge. Everything is relative, epistemic, a-ontological. We are running out of the possibility of a first and universal philosophy... We must ask, however, who de-mythologizes the de-mythologizing? In this essay we propose that it is necessary to return to this fundamental ontological quest, to deal with it again, to make *ontological hermeneutics*, to return to the question, not of meaning but about *sense*, a search that has traditionally arisen in philosophy and, implicitly in literature as *poiesis*, as creation... It is again to put in the center our dramatic propensity and talk about the heroes we have wanted to be. For this we make a first reflection, of a metaphysical character, which is about space and time as a priori categories of understanding and, therefore, as conditions of possibility of knowledge in general and of historical knowledge in particular. This first inquiry is, in fact, a metaphysics of time and space that leads to narrativity: if time is instant and instant is foundational memory, subject to the whims of chance, and if memory is located, that is, if the memories are spatialized, then time and space, past and place, together find a creative, *poietic*, solution in the narrative...

Palabras clave: giro historiográfico, hermenéutica ontológica, tiempo metafísico, espacio metafísico, narratividad.

Key words: historiographical turn, ontological hermeneutics, metaphysical time, metaphysical space, narrativity.

Para citar este artículo: Martínez Ramírez, Fernando "Tiempo, espacio y narración. Prolegómenos para una hermenéutica ontológica (Historiografía versus Filosofía)", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 143-171.

El giro historiográfico y la verdad

Es sabido que a partir de Hyden White¹ y Paul Ricoeur² la indagación histórica suele reflexionar sobre sí misma y sus condiciones de posibilidad. El historiador construye una trama al poner en relación unos hechos con otros y generar así una re-presentación del pasado, tal como haría un novelista con los hechos de ficción, es decir, la labor de ambos consiste en urdir tramas. Además, todo proceso escritural, real o *fictivo*, reclama esa otra operación que es la lectura. De la misma manera que junto al novelista existen el crítico y el teórico de la literatura, junto al historiador surge, por necesidad, el historiógrafo, cuyo ámbito de reflexión es, entre otros, de carácter epistemológico. Por eso resulta ineludible preguntarse “¿qué hace el estudioso que se sitúa en el campo de la historiografía, en qué trabaja, qué produce?”³ Si la historiografía es una analítica del discurso histórico, ¿influyen sus debates y reflexiones en el quehacer del historiador? ¿Debe este último partir siempre de teorías explícitas? ¿Un narrador de ficción parte de teorías al momento de crear? ¿Todo sujeto productor de textos *tramáticos* debe partir de ellas?

Bajo la premisa de que el *giro historiográfico* es el “momento en que el historiador, en tanto productor de textos de historia, se concibe a sí mismo como un ser histórico”, de que la escritura de la historia es también histórica, de que el pasado no existe por sí mismo, Alfonso Mendiola arguye que la historia “dejó de ser el estudio del pasado para convertirse en la crítica de la racionalidad de las sociedad actual”⁴. La práctica historiográfica contemporánea ya no quiere dotar de sentido la vida humana por medio de grandes relatos, ahora pone a prueba las *formas de racionalidad* adoptadas en los modelos que guían al historiador, quien está incluido en su propia investigación. El pasado

¹ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (la primera edición en inglés es de 1973).

² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración* (3 vols.), México, Siglo XXI, 2000, 2001 y 1999, respectivamente (en francés, las primeras ediciones corresponden a 1985, 1984 y 1985).

³ Esta pregunta se la hace Javier Rico Moreno, para quien el estudioso de la historio-grafía —que no es lo mismo que el historiador— se ocupa de textos de historia. Hace primero una analítica para identificar las características de la representación historio-gráfica y luego las pone en relación con elementos externos como el autor y su horizonte histórico cultural. De esta manera se descubre una determinada conciencia de la historicidad. Esto lleva a formular al autor que la crítica historiográfica se parece a la crítica literaria: una busca la literariedad, otra la historiograficidad. Se trata de dos prácticas de lectura especializadas. Cfr. “Análisis y crítica de la historio-grafía”, en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (editores), *La experiencia historiográfica. VIII coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009, pp. 199-212.

⁴ Alfonso Mendiola, “Inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?”, *Historia y Grafía* 24, año 12, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 97.

ya no es una entidad metafísica, una sustancia independiente de la conciencia, sino una creación del propio quehacer historiográfico. El historiador resulta también un sujeto histórico. En su tarea, el presente existe como modelo (teoría, formalizaciones, racionalidades), el cual hace posible la construcción del pasado, que se hace visible sólo desde ese presente. “La historia como saber se observa a sí misma en su práctica de investigación.”⁵ No más metafísica, no más ontología, no más apriorización ni más absoluto. Ahora hay que observar la historia históricamente –y no filosóficamente–. Lo que importa es el lugar social de enunciación.

Por temor al diablo del relativismo y del escepticismo, Mendiola nos propone quedarnos sin nada, salvo algunos modelos que nos permitan generar significados. La objetividad radicará desde ahora en la aplicación del modelo, pero a cambio hay que renunciar al sentido y su profundidad. El pasado carece de plenitud. Todo es histórico, contingente, hasta los modelos de inteligibilidad adoptados para instaurar el pasado como objeto de conocimiento. Todo es relativo, epistémico, a-ontológico. Tal vez, en el fondo, la lucha de Mendiola es contra la filosofía más que una defensa de la historiografía. En función de un supuesto relativismo del saber, el saber histórico renuncia a explicaciones que doten de sentido. Dado que todo está condicionado históricamente, nada puede ser para siempre, inclusive el saber histórico. En su aspiración de absoluto, la historiografía –tal y como la plantea Mendiola– descubre que no lo puede tener e inhabilita la necesidad misma de buscarlo. Nos propone renunciar al sentido, como si ello pudiera dictaminarse de una vez y para siempre. Una cautela inconsistente nos quiere dejar sin la posibilidad de una ontología existencial a partir de la cual vayamos entendiendo, más allá de nuestra condición histórica, los porqués y paraqués de siempre, esos que se han buscado a través de la filosofía, de la literatura, o de la ciencia, por ejemplo... No más literatura, no más filosofía como búsquedas del sentido; pura historia, pura contingencia explicada en función de algún modelo. Asumir nuestro relativismo es renunciar a búsquedas profundas para dedicarnos a inventar paradigmas que expliquen, supuestamente de manera científica, la realidad, y entonces la ciencia –al menos la ciencia social– se convierte, en medio de estas dubitaciones, en la soberana del relativismo, no obstante que sus pretensiones sean siempre de universalidad.

Lo paradójico es que Mendiola insista en convertir el quehacer historiográfico moderno en una ciencia –cuya vocación, lo sabemos, es precisamente

⁵ *Ibid.*, p. 116.

de universalidad—, propone modelos de inteligibilidad con pretensiones heurísticas, pero estos modelos nacen vaciados porque están condicionados por su propia contingencia. En todo momento, su propio discurso se desarticula a sí mismo. Parece que la lucha es contra la filosofía y a favor de una supuesta científicidad que, sin renunciar al relativismo del saber, se refugia en la modelización del mismo como pantomima de científicidad. Es decir, la historia ha dejado de ocuparse preponderantemente del pasado y se ha convertido en epistemología, o en sociología del conocimiento. Cuando la historia se *historiza*, llega a ser lo que no quiere: filosofía. Todo parece un juego argumental para no hacer historia y, no obstante, legitimar un meta-saber que parece vacío —o inútil— en sus juegos argumentales. Además, si hemos de atender a Foucault en *Las palabras y las cosas*⁶, las formas de racionalidad no abundan, representan horizontes de larga duración, inclusive las ideologías no se reparten o se ofertan como antifaces en carnaval, son horizontes de racionalidad que determinan épocas, no cambian de un individuo a otro. En suma: la filosofía no puede ser enemiga de la historiografía.

Ahora, si por historiografía entendemos la escritura, relato o re-presentación de la historia, entonces un objeto susceptible de análisis historiográfico es el documento, vestigio o huella a partir del cual el pasado es recuperable. Se trataría de una indagación de carácter metodológico, pues se refiere al con qué se hace historia, a la base empírica sobre la cual se ejerce la interpretación. Pero dado que la historiografía también supone preguntarse por qué se escogen determinadas cosas que sucedieron en el pasado y no otras, y con ellas se construye un relato coherente y verosímil —según el paradigma científico dominante—, entonces sí es susceptible de análisis historiográfico el pensar sobre los intereses, deseos y prejuicios de quien construye tal relato. ¿Cómo y

⁶ Michel Foucault habla en *Las palabras y las cosas* (México, Siglo xxi, 1996) de “estructuras epistémicas”: son un conjunto de determinaciones epocales que le confieren su peculiaridad a las ideas y al modo como se alcanza el saber, o más aún, lo que es considerado saber durante un periodo determinado: el siglo xvi, la época clásica, el siglo xx. Por ejemplo, para la episteme del siglo xvi la producción del conocimiento descansaba en la ley de la semejanza, el saber era una revelación, mientras que en la época clásica son las identidades y las diferencias las que posibilitan el conocimiento, que ahora se concibe como un orden exhaustivo para las cosas: *divinatio* primero, *taxinomia universalis* después. El mismo Foucault dice en *La verdad y las formas jurídicas*: “Aun en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste.” (Barcelona, Gedisa, 1996, p. 27. Disponible en <http://www.hechohistorico.com.ar/archivos/Foucault%20-%20La%20verdad%20y%20las%20formas%20jur%C3%ADdicas.pdf> [con acceso el 13 de enero de 2016]). Algunos han llamado a éstas, *determinaciones ideológicas* no conscientes, como Roland Barthes (*Mitologías*, México, Siglo xxi, 1999) y Jean Baudrillard (*El sistema de los objetos*, México, Siglo xxi, 1999).

por qué historiamos? ¿Desde dónde lo hacemos? ¿Cómo incide esta práctica en el presente y en el porvenir? ¿Qué uso le damos al saber histórico? Más aún, ¿qué es la historicidad? La historiografía vendría a ser una especie de des-mitologización, de develamiento de todo aquello que nos condiciona. Debemos preguntarnos entonces: ¿y quién des-mitologiza al des-mitologizante? ¿Hasta dónde podemos llevar el discurso meta-histórico, meta-crítico?

Saúl Jerónimo y María Luna exponen tres conceptos de historiografía. El primero, para diferenciar entre los hechos y la escritura de los mismos (grafía). El segundo, los *balances historiográficos*: representan algo así como “el estado de la cuestión” acerca de los enfoques o corrientes del pensamiento histórico, hipótesis o explicaciones socialmente válidas y conceptos que han usado las comunidades epistémicas para escribir la historia en determinados momentos. El tercero son los llamados “estudios historiográficos”: se asume que es imposible conocer lo que realmente pasó, impera la subjetividad del historiador y no existe algo así como leyes de la historia; lo que importa es por qué y para qué escribe lo que escribe, cuál es su horizonte de enunciación como autor; “el análisis se hace sobre el autor y el texto, y no sobre la ‘verdad de lo acontecido’”.⁷

El historiador, es decir, el sujeto que construye el discurso histórico, como cualquier otro sujeto, tiene una cultura y posición económica, también una edad, pertenece a una clase social, posee un nivel educativo, asume cierta postura ideológica, es decir, es una persona que habla desde un determinado lugar, con todas estas marcas que la determinan, y con ellas accede al pasado, o mejor aún, lo funda. Esto es, el pasado no es algo que esté ahí esperando ser visto, descubierto, sino es un objeto que el historiador construye desde un lugar, a partir de una mirada. El *lugar social de enunciación* es ese marco axiológico, político, social, económico desde el cual se fabrica el objeto llamado pasado, aunque el lugar social de enunciación es también susceptible de análisis historiográfico. La serpiente se devora a sí misma. De modo que quien practique esta segunda analítica también lo hace desde otro lugar social de enunciación, que a su vez precisará otra analítica metadiscursiva, y así sucesivamente, o tal vez debamos decir, dialógicamente, a fin de no estigmatizar esta deriva infinita o este relativismo de perpetua recursividad al que nos lanza la meta-historia.⁸

⁷ Saúl Jerónimo y María Luna, “El objeto de estudio de la historiografía crítica”, en Martha Ortega Soto, Carmen Imelda Valdez Vega (coordinadoras), *Memoria del Coloquio Objetos del Conocimiento en Ciencias Humanas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, p. 169.

⁸ Remito a la obra de Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach* (México, Conaculta, 1982), donde el autor expone la similitud entre una forma musical –el canon en perpetuo ascenso, de Bach–, con las paradojas visuales de Escher y el teorema de la incompletud matemática de

Esta deriva, o canon perpetuo, es un problema gnoseológico –antes que epistemológico–. Plantea que la realidad –incluida la histórica– no es algo en sí mismo sino construido por la observación, un *para-sí*. La filosofía escéptica o el idealismo subjetivo de George Berkeley en este sentido fue más radical ya desde el siglo XVII, pues afirmaba que no puede sostenerse la existencia de una sustancia real si no es percibida por alguien. La realidad no es una entidad trascendental independiente de la conciencia, y si lo fuera, el único testigo sería Dios. No sabemos si lo que los demás captan es igual a lo que yo capto, por tanto, la única constancia “real” de la existencia de las cosas es, en todo caso, inter-subjetiva. La filosofía de Berkeley resulta así un antecedente de la fenomenología al otorgar a la “percepción pura”, es decir, a aquella en la que no interviene el intelecto con sus ofuscaciones, un grado de primacía sobre el conocimiento que podría evitar los errores del juicio. Es decir, la subjetividad es el principio del entendimiento y antecedente filosófico del relativismo posmoderno, poshistórico. Por tanto, este giro historiográfico o esta necesidad de verse a sí mismo como sujeto de conocimiento condicionado históricamente no es nueva, ha sido ya abordada desde la ontología berkeleyana y después por otros filósofos, sólo que ahora se aduce como posición estratégica para transformar el saber histórico en objeto de conocimiento historiográfico o meta-histórico, o para dar un “giro historiográfico”.

Este problema ha estado presente también en otras filosofías. Para referirse a lo mismo, Hegel y Sartre distinguieron entre un *en-sí* y un *para-sí*; Kant, entre noúmeno y fenómeno. De tal manera, esta posición de la historiografía con respecto a su objeto de conocimiento vendría a privilegiar, agnósticamente, el *para-sí* o la realidad fenoménica o existencial, pues al *en-sí* o el noúmeno es imposible acceder, sólo se le puede suponer o enunciar; es una hipótesis que nos permite hablar de lo que sí podemos hablar, aunque nos lanza a una deriva... Ésta también resulta, en gran medida, una de las distinciones que mueve a la fenomenología, y a la hermenéutica que proviene de ella. Si nos vamos, inclusive, más atrás, llegaríamos al *cogito* cartesiano, esa certeza del sujeto pensante que se afirma a sí mismo a partir de su propia subjetividad, certeza que es fundamental para la filosofía posterior y con la cual discuten, por ejemplo, Husserl, Heidegger y Sartre, y en todos los casos tiene que ver con la

Gödel, mediante el cual demuestra, entre otras cosas, que todo sistema axiomático completo no puede demostrarse a sí mismo y precisa de otro sistema para hacerlo, el cual precisará a su vez de otro, y así, recursivamente, creándose la paradoja de la incompletud matemática, que tiene sus similitudes formales con la metadiégesis o *mise en abyme* y con esta exigencia epistemológica de fundamentar la labor histórica mediante una reflexión sobre la propia labor, que a su vez precisaría de una nueva analítica...

condición temporal –y un poco menos la espacial– como la más importante de nuestras condiciones. En ella se define el ser.

Hemos de mencionar, más recientemente, a Michel Foucault, quien en *La verdad y las formas jurídicas* explica cómo la filosofía occidental postuló hasta época reciente al sujeto como fundamento del conocimiento y por tanto de la verdad, mientras que ahora el sujeto no está dado definitivamente, “no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino [que se trata] de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella”⁹, porque la verdad no es una entidad metafísica sino una posición estratégica y política en medio de las luchas de poder que caracterizan las relaciones humanas, luchas donde se inscribe el conocimiento mismo.

Vuelta a la filosofía del sentido

Existe pues una historicidad del pensamiento histórico. Y desde esta perspectiva, también estamos gestando la historicidad del pensamiento historiográfico, que también pedirá una analítica de segundo grado o meta-historiografía, que a su vez... Hoy los estudios historiográficos se ocupan de las intencionalidades del autor de una obra y, en México, se ha llegado a la Historiografía Crítica. Pero el problema de qué es la historicidad sigue en pie, surge con más fuerza. ¿Por historicidad debemos entender acaso la condición relativa de todo sujeto y de todo texto, vestigio o huella? ¿Con esta problemática se asume la imposibilidad de la ciencia de la historia para dar paso a una meta-historia? Ya no son los hechos sino la manera como los pensamos o los construimos como objetos de conocimiento lo que resulta relevante para la reflexión. Estamos condenados a un meta-saber, de segundo grado, porque cuando creemos conocer, de inmediato nos hacemos las preguntas críticas: ¿qué intereses hay detrás?, ¿desde dónde habla este sujeto? Nuestra condición originariamente óptica (Heidegger), existencial, ha sido rebasada por otra a la que podríamos llamar *epistémica*. El sentido busca el sentido de su búsqueda. La nada es ahora la relatividad. Pero, ¿es posible volver a esta condición óptica primera y hablar de ella como algo real, que nos afecta, ocuparnos de ella nuevamente? ¿Hacer, digamos, una *hermenéutica ontológica*, recuperar el ser a partir de esta analítica de segundo grado? Considero que sí, que podemos volver a hablar de nosotros mismos, directamente y, sin obviar toda esta her-

⁹ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, loc. cit., p. 8.

menéutica recursiva, regresar a la pregunta, no por el significado sino por *el sentido*, desde el ser en su onticidad. Esta condición relativa, textual, nos puede entregar el sentido como necesidad, es decir, podemos leer en ella, más que un problema epistemológico, uno que algo dice de nosotros mismos, que proclama tácitamente otro tipo de búsqueda, la que se ha planteado tradicionalmente en la ontología y con la literatura como *poiesis*, como creación...

Para escapar de esta trampa relativista, es necesario reflexionar –sin convertirlo en aquello que estamos señalando, es decir, en un problema puramente epistemológico o meta-histórico– sobre las condiciones mismas de posibilidad de la historia en tanto discurso y en tanto ontología temporal y espacial, o como diría Kant, sobre los conceptos o categorías a priori que hacen posible el discurso histórico, o más aún, nuestra historicidad-ahí, nuestro ser-ahí histórico. En términos heideggerianos, debemos hacer una pregunta fundamental, primera, de pre-eminencia ontológica: ¿es posible nuestra condición histórica o sólo es otra manera de nombrar nuestra propensión dramática, un malabar para hablar de nosotros mismos y de los héroes que deseamos ser o poner en el centro? ¿Cómo es posible nuestra condición histórica? ¿Qué debemos entender por ella? ¿Qué son el tiempo y el espacio y, en específico, qué relación guardan con nuestra historicidad o de qué manera la posibilitan? Obviamente esto convierte nuestra investigación en una inquisición a la vez filosófica e historiográfica. Primeramente, se trata de una reflexión teórica que parte de la *hipótesis de que hay una diferencia insoslayable entre tiempo y espacio metafísicos y tiempo y espacio existenciales*,¹⁰ diferencia que puede aclarar o contribuir a la reflexión historiográfica, meta-histórica, pero dándole un giro ontológico (aprovechando que están de moda los giros, o quizás debiéramos decir: *revire metafísico*).

¿Qué entendemos, pues, por historicidad? ¿Acaso la necesaria transformación de los pensamientos y de las condiciones que los posibilitan?¹¹ ¿Las circunstancias espacio-temporales que explican un fenómeno cualquiera, relacionado con el ser humano? Decir que “todo es histórico”, como suele hacerse, es igualmente afirmar que todo cambia. Las cosas eran, y tal ser-en-el-pasado puede explicarse en relación con lo que lo posibilita y condiciona ideológica, cultural y técnicamente. Hoy es una verdad, no dóxica sino epistémica, que

¹⁰ Paul Ricoeur, en el tercer tomo de *Tiempo y narración*, estudia la relación entre el tiempo del mundo y el tiempo del alma, entre tiempo intuitivo y tiempo visible, entre el individual y el universal, también indaga qué es el pasado histórico y el entrecruzamiento entre historia y ficción, entre otras cosas. Todo ello lo habremos de considerar en la última parte de esta indagatoria.

¹¹ Remito nuevamente a la obra de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*

el mismo pensamiento histórico también es histórico, responde a condicionamientos epocales. Saberlo constituye un saber de segundo grado o una meta-conciencia crítica necesaria para el quehacer histórico. Se trata de una meta-conciencia que se ha dado también en el ámbito de otras ciencias sociales, como la antropología y la sociología y, como dije, en la filosofía como reflexión primera.

En el fondo, detectamos fuertes dudas acerca de la vigencia de varios de los paradigmas en los que se basan los discursos de la historia moderna: racionalidad, coherencia, verosimilitud, explicación causal de los acontecimientos, sentido en las relaciones establecidas entre el pasado, nuestro presente y los futuros posibles. En consecuencia, las dudas se extienden a la *posibilidad de la historia* como uno de los discursos que tienen la capacidad de *generalizar* experiencias particulares en –y para– una sociedad...¹²

Pero la Historia como ciencia, o si se prefiere, en tanto actividad epistémica, cognoscitiva, constituye una práctica real, socialmente útil: se escribe sobre el pasado, se reflexiona acerca de él, se enseña en todos los niveles formativos, es decir, forma parte de nuestra educación política, de nuestra idea del mundo y de la sociedad. ¿Cómo puede una reflexión epistemológica sobre las posibilidades de la historia como ciencia –o que ponga en tela de juicio la objetividad y verdad del discurso narrativo– determinar y modificar esta práctica social? ¿De qué modo transforman la filosofía de la historia y la teoría de la historiografía esta realidad socialmente útil e interesada?

De manera preliminar podemos afirmar que nuestra concepción sobre el pasado, la manera como lo contamos, los hechos que escogemos y los que discriminamos, todo ello no sólo tiene implicaciones ideológicas, sino también pedagógicas y metodológicas, relacionadas con prácticas de poder y de saber sobre las que es necesario llamar la atención;¹³ también tiene implicaciones

¹² Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2001, p. 83. Las cursivas son mías.

¹³ Me parece importante insistir en esto como otra posible línea de reflexión e investigación. Hay quienes se preguntan sobre si este saber teórico tiene alguna consecuencia real sobre el quehacer del historiador o es un compartimiento estanco fascinado por su propio saber meta-cognitivo. Asumo que la reflexión es necesaria, para empezar, en los ámbitos pedagógico y metodológico, esto es, para la enseñanza de la historia, donde resulta fundamental –al menos desde las actuales teorías pedagógicas y psicológicas– que el estudiante (no digo alumno, por sus connotaciones pasivas) no sólo aprenda, sino que sepa por qué aprende lo que aprende,

ontológicas porque el conocimiento sobre el pasado –y el pasado mismo como categoría metafísica– implica necesariamente filosofar sobre nuestra temporalidad y espacialidad. De este modo, hacer filosofía de la historia y teoría de la historiografía exige primero pensar en el tiempo y en el espacio, repito, como categorías tanto históricas como metafísicas. Inquirir sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, o más aún, sobre nuestra historicidad –con el examen concomitante acerca de la verdad, la objetividad y la verosimilitud¹⁴–, reclama, por tanto, una reflexión primera, que se han planteado

cómo lo hace, para qué, en qué le va a servir, etcétera. En el lenguaje pedagógico se habla de que se tiene que saber, saber-hacer y saber-ser; también se habla de conocimiento significativo. Entonces, esta meta-cognición historiográfica posibilita el pensamiento crítico, o sea, que el estudiante asuma conscientemente la historicidad o relatividad de su perspectiva, o como suelen decirlo los historiógrafos, su lugar social de enunciación. En tanto sujeto cognoscente, su cognoscencia está situada, rodeada de historia (cultura, ideología, tradiciones). A esto es a lo que llamo utilidad pedagógico-práctica. Pero también existe una consecuencia metodológica, pues idealmente la teoría historiográfica también debe llevarse a la práctica. Los experimentos en este sentido pueden resultar interesantes. Pienso, por ejemplo, en las narrativas etnográficas que cita y critica Carlos Reynoso en la presentación del libro *El surgimiento de la antropología posmoderna* (Barcelona, Gedisa, 1992), donde los ejercicios dialógicos, polifónicos o heteroglosicos produjeron resultados, digamos, alternativos. En el caso de la micro-historia se podría hacer, tal vez, una fenomenología del quehacer histórico y dejar que “los hechos”, “las huellas”, “los vestigios” hablen por sí mismos, es decir, que el historiador practique su quehacer desde la *epojé* fenomenológica. Son sólo casos que pueden ilustrar que la meta-historia o la historiografía crítica pueden incidir en la metodología de la investigación –como la teoría literaria lo ha hecho en la crítica literaria–. En términos de aprendizaje significativo, la primera consecuencia práctica de esta analítica de segundo grado sería hacer más crítico al historiador, un saber-ser que se puede traducir en un saber-hacer metodológico. Para quienes no ven comunicación entre el quehacer histórico tradicional y la historiografía crítica, se les puede argumentar que es en el ámbito del aula universitaria, de la enseñanza actual, donde tiene su primera consecuencia útil la teoría historiográfica: se forman sujetos cuya perspectiva y posición críticas se convierten en herramientas principales para su labor como historiadores, acorde con el momento histórico, con el estado de la cuestión...

No considero que la viabilidad del pensamiento histórico –o si se prefiere, la historia como ciencia y como práctica social– esté en peligro. Hablar sobre el pasado, narrar, contar nos resulta consustancial, independientemente del estatuto epistemológico o la importancia social de estas actividades, que en algunos casos responden a dinámicas orales y mitológicas y en otros a preceptos de género y científicos. (Contar, inclusive, es una actividad hermenéutica, porque lo contado apunta hacia un sí-mismo que quiere tenerse-por-fin; contar es una experiencia ontológica.) Entonces, hacer historiografía crítica no responde principalmente a una cuestión de viabilidad. Digamos que este problema sólo lo ven los que lo ven, sujetos iniciados, comunidades epistémicas que crean sus ámbitos de reflexión teórica con los cuales, en algunos casos, legitiman su práctica social y de conocimiento. Desde nuestra perspectiva, este saber, esta meta-historia, no es parásita porque, en principio, tiene utilidad pedagógica y metodológica, pero sobre todo, resulta relevante en el terreno de la meta-cognición.

¹⁴ Un apunte acerca del concepto de “verdad” que ilustra estas problemáticas concomitantes. En primer lugar, en el discurso historiográfico-crítico, el concepto de verdad suele entrecomillarse para señalar con ello que no existe algo así como *la* verdad. Silvia Pappel, por ejemplo, distingue

diversos filósofos en la búsqueda por fundar o fundamentar sus filosofías, o sus reflexiones gnoseológicas, éticas y lógicas, inclusive para construir ontologías existenciales, como es el caso de la filosofía heideggeriana. Esta reflexión primera es de carácter metafísico, versa sobre el espacio y el tiempo como categorías a priori del entendimiento y, por tanto, como condiciones de posibilidad del saber en general y del saber histórico en particular. Esta primera indagatoria constituye, en realidad, una metafísica del tiempo y del espacio.

Lo explico de otra manera. El tiempo y el espacio son *modos de comprensión* (Aristóteles), intuiciones a-priori (Kant) que posibilitan el conocimiento. Los llamamos tiempo y espacio metafísicos, los cuales se *realizan* o concretan como tiempo y espacio físicos: como fenómenos de la percepción (Merleau-Ponty) y en tanto saberes acerca de las cosas, como ser-en-el-mundo (Heidegger). Es decir, las categorías a-priori se realizan existencialmente, como comprensión a posteriori, de sí y del para-sí y de lo otro. Sin embargo, es posible también otro enfoque:

El tiempo abstracto, para historia/historiografía, para memoria, para esperanza, expectativa, si bien se ha convertido en referente obligado (“objetivo”), no se percibe como tal; más bien, las acciones, las repeticiones, los ciclos, *constituyen, crean*, en sí, el tiempo: *marcan* la noción abstracta, la temporalidad, para convertirla en concepto temporal y, al entrar en tensión con el presente, en historicidad.¹⁵

entre verdad hermenéutica (Gadamer, Foucault), verdad consensual, intersubjetiva o dialógica (Habermas, Bajtin), verdad fenomenológica y, por último, verdad pragmática y “de correspondencia” (semántica, lógico-empírica, dialéctica materialista). Entendemos que se refiere a teorías de cómo se alcanza la verdad, las cuales implican, por tanto, una noción de la misma. Faltaría agregar una que está detrás o antes que todas éstas: la verdad ontológica o la necesidad de sentido asociado a la existencia. Debemos agregar que desde nuestro punto de vista, *la* hermenéutica no existe como tal, sino las teorías hermenéuticas. Todas se refieren a cómo debemos conocer, a cuál es la mejor manera de alcanzar la verdad. Pero si la verdad existe, es en primer lugar como hipótesis que posibilita e impulsa el saber y el actuar, y sólo después es un lugar de llegada, el destino de toda inquisición. Más aún, lo bueno, lo bello y lo verdadero se dan, en principio, porque actuamos como si ello fuera posible, es decir, son ostensibles, pero en tanto conceptos trascendentales (Kant), su significación resulta siempre analógica, nunca unívoca. Un principio ético fundamental es actuar como si la verdad fuera posible, dice Albert Camus en *El hombre rebelde* (Buenos Aires, Losada, 1978). En este mismo sentido, Pappe habla de “la verdad como aspiración ideal de la hermenéutica”. Véase Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, op. cit., pp. 108 y 117. Remitimos también a libro de Luis Villoro, *Crear, saber, conocer* (México, Siglo XXI, 1984), donde aborda exhaustivamente el concepto.

¹⁵ Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, op. cit., p. 33. Conviene aclarar que no es lo mismo abstracto que metafísico. La abstracción sí puede considerarse un proceso inductivo cuyo resultado son los conceptos.

La pregunta obligada, de reminiscencias platónico-aristotélicas, sería: ¿llegamos a la noción abstracta del tiempo desde la facticidad, desde las repeticiones, los ciclos, la percepción, etcétera, o hay una condición metafísica previa, a priori, que luego se verifica como acción? ¿Es primero la razón y luego la experiencia o al revés? Tal vez debamos considerar que el camino no es totalmente inductivo ni totalmente deductivo, sino que la abstracción y la experiencia establecen una dinámica donde no hay prioridad gnoseológica pues son dos momentos necesarios y concomitantes del conocimiento. ¿Qué es el tiempo, un concepto al que se arriba inductivamente, es decir, una abstracción, o una condición previa de la sensibilidad, un a priori? Otra manera de plantearlo es: ¿construimos la memoria porque somos tiempo o somos tiempo porque construimos la memoria? Tal vez no haya una solución definitiva a este dilema y por eso *mi hipótesis es a la vez un posicionamiento: hay un a priori de la sensibilidad que luego se existencializa y esta existencialización genera sus propias abstracciones y metáforas cuyo destino son conceptos como: presente, pasado, futuro, esperanza, memoria...*

En el quehacer científico-social (antropológico, sociológico, histórico, por poner los casos más evidentes) se omite esta primera reflexión metafísica y se sustituye, cuando resulta ineludible, como en el caso de la meta-historia, por otra de carácter epistemológico. El científico social no se pregunta qué son el tiempo o el espacio sino que dan por hecho su constitución como “entidades reales”, asumen que los entes son *en* el tiempo y *en* el espacio, una facticidad, sujetos trascendentales atravesados por cultura y tradiciones, es decir, marcados por la historia y por el presente como contingencias. Se ha renunciado a los universales, al sentido como necesidad ontológica o estigma metafísico, ya no hay esencias, en todo caso sólo se buscan patrones, regularidades.¹⁶

Pero, ¿se puede resolver esta condición a priori de la sensibilidad, es decir, esta condición metafísica de la temporalidad y de la espacialidad, en relación con nuestra facticidad o contingencia, ésa donde resultan importantes la cultura, las ideologías, las tradiciones, la historia? En otras palabras, tiempo y espacio son el a priori que en cuanto tal carece de importancia para la ciencia social, lo que importa para ella es lo que sucede “realmente”, es decir, el devenir, el cambio, la memoria, el pasado, el porvenir, el presente. Sin embargo, detrás de todo ello opera una metafísica que no podemos soslayar. La

En cambio, la metafísica habla de un saber no evidente, del *logos*, y también se refiere a una condición del entendimiento y de la comprensión humanas, anterior a toda *empíria*.

¹⁶ Véase, por ejemplo, de Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 60-106.

llamamos tiempo y espacio metafísicos sólo para dejar claro que las aporías que suelen encontrarse cuando reflexionamos sobre ambas categorías han tenido una solución racional, filosófica, aunque lo más importante siga siendo su consecuencia existencial, ligada a la memoria y la esperanza, al instante, al presente, al ser-aquí, porque son los conceptos que atañen a la narración histórica, a la facticidad.

Paul Ricoeur habla de las aporías del tiempo. Una de ellas la podemos formular con el dilema: ¿el tiempo es nuestro o es independiente, es un modo de pensamiento o una sustancia, es inmanente o trascendente? Otra tiene que ver con su carácter no representable e inescrutable, con que no se le puede pensar.¹⁷ Ricoeur entonces habla de una triple mimesis. La mimesis I es la temporalidad de la acción, la II es la solución narrativa a esta temporalidad. El destino de ambas es la mimesis III, el acto de lectura. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el tiempo metafísico, en tanto intuición a priori, resulta ajeno a toda mimesis, a toda representación. La aporía de la inescrutabilidad del tiempo se refiere a su condición metafísica, pero lo representamos al *existencializarlo*, por lo que hay que diferenciar entre un tiempo metafísico y uno existencial. Si hemos de establecer una analogía, el tiempo existencial correspondería a lo que Ricoeur llama la temporalidad de la acción y la triple mimesis serían modos de la existencialización. Sin embargo, en esta pesquisa también resultan importantes dos aspectos del problema: primero, la relación del tiempo con el espacio, su concomitancia; y segundo, al hablar de existencialización, sugerimos que se trata también de un problema ontológico, relacionado con la búsqueda del ser, del sentido, de *la* verdad.

En orden a una reflexión sobre la historia y la historiografía, se vuelve necesario abordar el problema metafísico del tiempo y del espacio. Pero esta búsqueda es sólo la base de otra que en realidad consideramos más importante, y que es además de carácter ontológico: ¿qué somos cuando somos tiempo y espacio? ¿Cómo se condicionan uno al otro? Resultan preguntas filosóficas que atañen a la historia, lo mismo que a la antropología o a la sociología, a la

¹⁷ Si toda representación se refiere a algo, entonces todo concepto –incluido su signo o término correspondiente– es una representación, y de la misma manera, las representaciones no-conceptuales resultan también, implícitamente, conceptos, en el entendido de que el concepto es una abstracción o síntesis mental de “algo”, de una realidad. Todo concepto, al ser una síntesis o una abstracción de la realidad, quiere representarla, aunque representar no quiere decir formar imágenes sensibles sino pensar y construir la realidad. Obviamente, el concepto mismo de realidad es problemático. La realidad ha sido tomada como algo que está ahí, esperando ser alcanzado y conocido, pero también ha sido puesta en duda escépticamente por las corrientes idealistas.

física o a la biología. Dicho de otra manera, tiempo y espacio metafísicos son el preámbulo para otra analítica, a la que podríamos llamar existencial u óptica (y en el contexto de esta reflexión, también historiográfica). Transitamos así de la metafísica a la ontología, para al final arribar finalmente a una hermenéutica ontológica. No se trata de repasar la historia de la metafísica, ya criticada por Derrida, sino de recordar que hay un tiempo y espacio inmanentes, alejados del sentido común y del ámbito existencial, del devenir, de la rítmica circadiana, de las conceptualizaciones científicas, de la proximidad, que posibilitan la reflexión abstracta y sus inexorables secuelas aporéticas, reflexión ligada a las ciencias y desde luego a la teoría y la filosofía de la historia.

El tiempo es espacio

Sentadas estas bases o hipótesis, ya podemos asumir el tiempo y el espacio como metáforas de nuestra condición metafísica, es decir, podemos asumir el lugar común que confiere a estas dos categorías cierta sustancialidad, cierta autonomía con respecto a la conciencia. Explico. En el discurso histórico e historiográfico la palabra tiempo –y un poco menos el concepto espacio– se vuelve transigente, flácida, de sentido común: a veces se usa para referirse a la manera dispar como se transforman las sociedades; otras para hablar del pasado; unas más como sinónimo de historia; otras, en fin, como aquello con lo que se tiene relación, como si el tiempo fuera una sustancia que permanece más allá de nosotros. Se asumen como tiempo el presente, el pasado y el futuro, que son *formas de conciencia* que varían de una sociedad a otra por la importancia que cada una les da.¹⁸ El tiempo, pues, es convertido en una metáfora dúctil, acomodadiza. Creemos comprenderlo mientras no nos preguntemos por él, mientras no intentemos asir el concepto (lo mismo sucede con lo bueno, lo bello y lo verdadero). Y cuando un historiógrafo se pregunta por él, no responde filosóficamente, lo que hace es caracterizar su facticidad, o lo que aquí hemos de llamar tiempo existencial. Por tal razón, en esta reflexión resulta importante marcar la diferencia entre tiempo metafísico y tiempo mítico, real, existencial o histórico.

¹⁸ Parafraseando a Reinhardt Koselleck, el espacio de experiencia es el presente del pasado y el horizonte de espera es el presente del futuro. Agregó la noción de *instante* como presente anclado, vivo en su no-estar, en su fugacidad. En el contexto de este trabajo, presente, pasado y futuro no son afueras del tiempo sino modos de conciencia, presentes detenidos, lanzados. Véase Reinhardt Koselleck, "Espacio de experiencia y horizonte de expectativa, dos categorías históricas", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 333-357.

Silvia Pappe, por ejemplo, hace una tipología del tiempo: está el *tiempo repetido*, que corresponde a los rituales, festejos y hábitos comunitarios; el *tiempo atado* o contingente, digno de recordarse, vinculado a la memoria; el *tiempo teleológico*, confinado por una meta, por un destino; el *tiempo biológico*, del que se desprenden los calendarios; el *tiempo conceptual*, que se deja ver en categorías como devenir, dialéctica, desarrollo, evolución; y el *tiempo abstracto*, sin aparente significado previo y muy ligado al pensamiento científico y a las religiones. La historia se construye con todos estos apellidos de la temporalidad –repetido, atado, teleológico, biológico, conceptual, abstracto– y da origen a distintos enfoques, según a cuál de ellos se privilegie o de cuál de ellos se parta. Todas son caras de lo mismo.¹⁹ Pero, desde nuestra perspectiva, imponer regularidades rituales (uno), fundar la memoria (dos), reconocer la contingencia o el imperio del azar (tres), necesitar los fines o destinos (cuatro), advertir la circularidad o rítmica natural (cinco), concebir categorías para los fenómenos sociales y las abstracciones científicas (seis) son, más que tiempo, operaciones del entendimiento, metáforas para hablar y acercarse *ostensiblemente* al tiempo metafísico –o para evitar su reflexión filosófica–.

Lo mismo sucede con el espacio. Para todos es un *lugar*, una ubicación, no un a priori de la razón o un modo de comprensión. Sólo se le toma en cuenta para el mapeo de las acciones, de los hechos y sus coordenadas. Por si fuera poco, y de acuerdo con Karl Schloegel, en la narración histórica hay un predominio de lo temporal sobre lo espacial, como si fueran compartimientos estancos. Lo que propone Schloegel es pensar en términos espaciales los *procesos* históricos. “Hacerlo así es tomar en serio la unidad de acción, tiempo y lugar.”²⁰ Se refiere claramente a las unidades que Aristóteles estipuló para la tragedia, asumiendo así que la historia también constituye una progresión dramática, una *poiesis* o acto creativo. Adopta la frase de Friedrich Ratzel: “En el espacio leemos el tiempo.” El espacio es “esa sincronía de asincrónicos”, es decir, al haber una multiplicidad de tiempos sociales, no es sino el espacio el lugar que los sincroniza, los hace coexistir, facilita las analogías, permite la configuración narrativa, diría Ricoeur. Pero aquí, lo mismo que con el tiempo, el espacio no es considerado una categoría a priori, metafísica, sino el espacio del sentido común, el de la ubicación, el existencial, el estar-ahí, un lugar.

En este ensayo lo primero que deseo distinguir es entre tiempo y espacio metafísicos y el tiempo y espacio *reales*. Solemos ocuparnos de los segundos.

¹⁹ Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, op. cit., pp. 31-32.

²⁰ Karl Schloegel, *En el espacio leemos el tiempo*, Madrid, Siruela, 2007, p. 14.

Sin embargo, antes debe quedar claro que el lugar de la teoría y de las abstracciones es el del primero y de ahí su metaforización en el discurso histórico y también de ahí las aporías que ocasiona en la reflexión sobre el tiempo existencial. En otras palabras, presente, pasado y futuro no son tiempo sino alegorías con las cuales nos hacemos o sentimos temporales. Si el tiempo es un *modo de comprensión*, una categoría metafísica, estas modalidades de la temporalidad constituyen metáforas que hablan de nuestra relación con la memoria, con la esperanza y con el devenir, con los lugares concretos donde se fraguan las experiencias y se incoan las expectativas, donde forjamos los dramas de la tempo-espacialidad.

Vaya una observación más acerca de la existencialidad trágica del tiempo y del espacio, que es precisamente a donde queremos arribar. Según el filósofo Gastón Bachelard, en su *Poética del espacio*,²¹ nuestros recuerdos están *alojados*, los espacios donde mora nuestro pasado poseen una carga dramática y anímica especial que sólo nosotros sabemos reconocer, por lo que simbolizan. Un espacio es también un *instante* fecundo donde se ha fraguado parte del ser que somos. En otras palabras, la fecundidad de la memoria y su temporalidad precisan del espacio para anclarse, para existir y prodigarse. Nuestros recuerdos están localizados. Ser temporales, en su verdadera dimensión existencial, es sobre todo habitar el mundo, estar-ahí. De lo que se trata es de hacerse por uno mismo una imagen de las cosas. Los lugares no son textos, a ellos hay que ir, en ellos hay que estar. Nuestra relación con el espacio, a diferencia de la que establecemos con el tiempo, suele ser más intensa, resultar más simbólica que geográfica o de trazos y coordenadas superficiales. El mapa que los individuos se trazan en su cabeza no responde a las tornadizas manipulaciones de los cartógrafos, perviven por generaciones y no se extirpan por decreto. "En las cabezas los mapas no se trazan de nuevo, se remodelan con el curso de la vida y se extinguen con ella."²² Con los mapas, dice Karl Schloegel, nos enfrentamos a la historicidad de las representaciones espaciales, ellos nos hablan del drama del surgimiento y desaparición de lugares, visiones no sólo del presente sino del pasado, construcciones y proyectos de futuro, hablan de poder, de agresión, de dominio, de apetitos... Los espacios que están ligados a emociones, a la vida cotidiana, poseen su propia dinámica, su propia organización arquetípica, no responden a veleidades políticas o de otra índole, porque están atados a pasajes fundamentales donde se incoó el ser que somos y su imaginario simbólico.

²¹ Gaston Bachelard, *Poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

²² Karl Schlögel, *op. cit.*, p. 90.

Esta actividad simbólico-espacial se da en el individuo, es decir, en el microcosmos, y también en la cultura, en el mesocosmos. Joseph Campbell y Mircea Eliade²³ la han explicado con los conceptos *axis mundi* e *in illo tempore*. Toda civilización tiene un centro, *axis*, a partir del cual las cosas y los humanos determinan su distancia, se ubican. Este centro simbólico coincide con otra necesidad psicológica, la de tener un origen, un *allá del tiempo*. Centro y origen son dos arquetipos fundamentales que nos permiten habitar el mundo, tanto en el nivel de las sociedades como en el individual. Yo, por ejemplo, en tanto mexicano, puedo reconocer algunos espacios simbólicos que refieren, indefectiblemente, a conquistas heroicas, a momentos culminantes de mi cultura, por su importancia religiosa, cívica o ética, tal vez inventadas por otros pero apremiantes y coercitivos al fin. También sé que en lo individual tengo mis propios espacios imaginarios, por el papel que juegan en mi historia personal, papel que desde luego puede ser objeto del arte, la literatura o la historia. Es decir, soy, en tanto sujeto existente, alguien que habita el mundo y configura su propio heroísmo, su propia cosmicidad. Los mapas de la memoria son diferentes a los cartografiados por forasteros del espacio, como suelen ser los historiadores. Pero este espacio memorioso es un espacio existencial, diferente del espacio metafísico que lo hace posible.

A diferencia del tiempo, al que hoy hemos desacralizado casi por completo, el espacio aún conserva zonas sagradas o de exclusión. En primer lugar, están las utopías como no-lugares:²⁴ carecen de realidad, representan a la sociedad perfeccionada, ilusoria; sin embargo, para algunos simbolizan imanes que agitan el valor, espacios de afirmación del ser —diría Bachelard— donde el alma mora imaginariamente y se forjan los ensueños de la voluntad: la casa soñada, la montaña mágica, la isla del tesoro, la Nueva Atlántida, etcétera.²⁵ Una sociedad sin espacios utópicos es una sociedad agónica, sin esperanzas. En segundo lugar están las heterotopías, lugares ritualizados o moralizados que están en el límite de lo “real”, espacios de perfección simbólica o parcelas de felicidad *aparente* donde se rompe el tiempo cronológico, el fluir real, como sucede en los museos y en las bibliotecas. Son espacios de compensación, lugares donde la conducta se altera, naves de locos que flotan a la deriva y a

²³ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998; Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.

²⁴ Véase el ensayo de Michel Foucault, “Espacios otros”, disponible en http://bidi.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=1932&archivo=7-132-1932qmd.pdf&titulo_articulo=Espacios%20otros [con acceso el 8 de mayo de 2015].

²⁵ Véase Gastón Bachelard, *Poética del espacio*, *op. cit.*, en especial el capítulo II, “Casa y universo”.

las que ocasionalmente accedemos para liberarnos o someternos, según sea el caso, a otro régimen temporal y existencial, *heterocrónico*.

Derivado de estas consideraciones podemos formular *nuestra siguiente hipótesis: la narración es una metaforización sintética del tiempo y del espacio, no una metafísica, y la "intuición del instante" junto con el "tiempo ubicado" de los que habla Gaston Bachelard corresponden a las nociones de hecho, suceso o evento historiable,²⁶ y el concepto de trama o de configuración narrativa tiene en estas dos categorías (tiempo-ubicado) las mónadas que hacen posible el hecho narrativo. Para reforzar esta conjetura cito nuevamente a Silvia Pappe: "Entendemos la historicidad como posibilidad, condición y necesidad para la constitución de lo histórico (Historia, historias, historiografía...), con base en una tensión entre por lo menos dos tiempos: el presente y cualquier modalidad del pasado." Y añade a pie de página:*

Hablo aquí de tiempos, pero también se puede tratar de dos o más espacios: el propio y el otro: otra nación, otra cultura, otro grupo social, otro espacio teórico o ideológico, etc. Lo que para la tensión temporal es el presente y alguna modalidad del pasado, para el espacio resulta ser frecuentemente el lugar sociocultural propio y alguna modalidad de otredad. Casi siempre ello resulta en un complejo *entramado* de tiempo-espacio; tanto en el ámbito teórico como en diversos estudios de crítica literaria.²⁷

Me detengo en esta cita para señalar que, cuando se habla del tiempo en la historiografía, se refieren a estas metáforas de la memoria y de la percepción llamadas presente y pasado. También me detengo para recuperar esta analogía: *tiempo es a presente-pasado como espacio es a lugar sociocultural-otredad*; tiempo y espacio se *encuentran*, se vuelven un *entramado* complejo... Es decir, para que haya trama en tanto acción configurativa, se tiene que hablar necesariamente del tiempo y del espacio: los hechos están situados, ubicados, tienen un *locus*. El concepto de trama no sólo resuelve las aporías del tiempo, como dice Paul Ricoeur, sino que concilia otras posibles paradojas relacionadas con el espacio concebido como lugar. Arribamos así a nuestra

²⁶ Paul Ricoeur reflexiona sobre la noción de *evento* tal y como la caracteriza Carl G. Hempel y cómo se usa en la narrativa, tanto histórica como de ficción, donde los eventos son importantes no porque sucedan según cierta regularidad, como pasas en la física, sino porque contribuyen a la legibilidad del relato, a la estructura narrativa. *Vid.* Paul Ricoeur, *Relato: historia y ficción*, "Capítulo I. La historia como relato", Zacatecas, Dosfilos Editores, 1994, pp. 21-48.

²⁷ Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argundín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, *op. cit.*, p. 21. Las cursivas son mías.

siguiente hipótesis: si el tiempo es instante y el instante es memoria fundacional, sujeta a las veleidades del azar²⁸, y si la memoria está ubicada, es decir, si los recuerdos están espacializados, entonces tiempo y espacio, pasado y lugar, juntos encuentran una solución poética –creativa– en la narrativa (histórica y fictiva).

El espacio, antes que orientación, es ubicación (*axis mundi*). Si está marcado por coordenadas, no lo son primeramente geográficas sino simbólicas o para la memoria, porque formamos parte de él, somos en él.

Ni el tiempo ni el espacio pueden ser concebidos como neutrales históricamente; son marcados mediante acontecimientos y objetos (en toda la extensión), y son estas marcas las que, al analizarlas, descubren las maneras como son conceptualizadas por una comunidad que ve representada la comprensión de sí misma en un documento, en un texto, en las huellas del pasado que se convierte en fuente, en su memoria, en su identidad, en escritos y discursos determinados (históricos y otros).²⁹

El tiempo y el espacio están imbricados, pero no por su imposibilidad de ser neutrales para la historia, sino como metáforas de nosotros mismos, están llenos de nosotros. Sin embargo, el tiempo y el espacio vacíos, sin acontecimientos, sin cosas, son los que aquí llamamos metafísicos, y no por escribir o hacer historia, dejan de pensarse, de ser problemas para una reflexión preliminar. El pensamiento histórico, al referirse a algún pasado desde algún presente, *realiza* el tiempo y el espacio, los *existencializa* mediante una narración, una trama, y colma el vacío metafísico de ambas categorías.³⁰

Ser tiempo y espacio

¿Qué somos cuando somos tiempo, o espacio? Pregunta apremiante, fundamental en esta hermenéutica ontológica. Escribe Merleau-Ponty:

“En cualquier momento, un hombre levanta la cabeza, olfatea, escucha, considera, reconoce su posición: piensa, suspira y, sacando su reloj del bolsillo en su pecho, mira la hora. ¿Dónde estoy? y ¿qué hora es? Tal es, de nosotros en el mundo, la pregunta

²⁸ Un azar que en el trabajo del historiador estaría representado por la determinación de los hechos narrables.

²⁹ Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, op. cit., p. 43.

³⁰ Desde luego, esta existencialización también es un proceso político, tiene éxito si logra imponerse como visión del mundo.

inagotable...” Inagotable porque la hora y el lugar cambian constantemente, pero sobre todo porque la pregunta que allí surge no es, en el fondo, la de saber en qué lugar estamos de un espacio tomado como dado, sino primeramente que esa dependencia indestructible que tenemos de las horas y de los lugares, ese registro perpetuo de las cosas, esa instalación continua entre ellas, por la cual tengo que estar ante todo en un tiempo, en un lugar, sean cuales fueren.³¹

El tiempo es un instante suspendido entre dos nada, un espacio óntico, existencializado. Y entre un instante y otro no hay comunicación, transporte alguno. Sin embargo, tenemos la impresión contraria, como si entre un suceso y otro no hubiera separación alguna, como si representaran un solo movimiento, un solo gesto, un solo impulso, como si el alma se las arreglara para hacer *tabula rasa* de los lapsos que no necesitamos para tener una impresión de continuidad y permanencia. Pero, ¿cómo olvidar eso en lo que estamos pensando y que nos asalta como un vacío? Tal parece que al asirnos a las cosas que consumamos con regularidad, es decir, a nuestros hábitos, el devenir encontrara apoyaturas para quedar fijado. Devenir fijado: suena paradójico. ¿Qué pasa con ese *tiempo completo* que sospecho alguna vez fue mío, pues sigo aquí, y por ello supongo que he durado? Un tiempo ido que ni siquiera recuerdo, y sólo permanece en mí como decrepitud, cansancio, sospecha. La duración actúa como necesidad a fin de asumir nuestra permanencia. ¿Pero qué permanece? ¿La sustancia, este cuerpo fiel porque no puede ir a ninguna parte? ¿Es mi materia que soy la que dura? ¿Es la carne nuestra condición ontológica fundamental?³² ¿Y las ideas, las emociones, los amores perdidos, dónde quedaron si no son sustancias? La duración, al parecer, resulta otra manera de referirnos al cuerpo —a la carne—, mientras permanece. No sabemos dónde pueda estar el *tiempo completo*. Al menos en nuestra conciencia no lo tenemos. Unos cuantos instantes, incontrolables, unos cuantos espacios, son los únicos que han querido permanecer, los únicos que tenemos o continuamos sintiendo precisamente por lo que han dejado en nosotros. Esto debe ser sin duda el recuerdo: una acumulación de instantes que algún día representarán otro instante memorioso, relativo sólo a nosotros. Son las arbitrariedades de los instantes las que nos van constituyendo. Presentes que no pasaron sino que yacen anclados,

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 112.

³² Escribe María Dolores Illescas Nájera, al exponer la filosofía de Maurice Merleau-Ponty: “...la carne, nuestra condición ontológica fundamental”. Véase el ensayo de la autora “Algunas notas sobre el tiempo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”, en María Antonia González-Valerio, Lucía Herrerías Guerra, et al., *Tres miradas en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer, Ricoeur*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2004, p. 75.

y que luego anudamos a otros presentes igualmente anclados, hasta llegar a ser la suma de todos esos instantes memorables, realmente *sentidos*. No hay un ritmo temporal inquebrantable. Nuestro espacio es un conjunto de lugares quebrados en la memoria. Nuestro tiempo es un tiempo roto que huye hacia una nada que constantemente extraviarnos, y que a veces deseamos *reconstruir mediante un acto narrativo*.³³

El tiempo y el espacio son la existencia como horizonte de mí-mismo, horizonte que brota o se hace lúcido, apremiante, como instante localizado. Sólo sabemos —o creemos saber— lo que somos en esos instantes, en esos sitios, que son a la vez un detenerse y una fugacidad, pero enseguida regresamos al *habitus*, a lo ignorado de nuestra condición temporal y espacial. El instante es un presente intensificado, que a la luz del pasado llamamos recuerdo y a la luz del porvenir percibimos como esperanza, en ambos casos con su respectiva dosis de angustia o felicidad. “El modo propio de existir del sujeto es la *presencia*, pero se trata de una presencia desfasada de sí, que siempre llega tarde y se presenta a sí misma en todo acto de reflexión como habiendo ya pasado.”³⁴ Tiempo y espacio son la fuga del ser, un ser aporético que busca el sentido. Nuestro *ser lanzado* a otra parte es, en el lenguaje de la filosofía existencial, una presencia ausente, una ausencia en la que pensamos, a la que sentimos, y que instalamos en el pasado o en el porvenir. A través de estas ausencias, el presente se fuga como conciencia de sí hacia otro tiempo, hacia otro lugar, que sólo en apariencia son no-presentes, pero participan de él.

No hay presente ni presentismo absolutos, ni siquiera para la percepción sensible, que funda experiencias y está ligada a la memoria. Una manera de olvidarnos del presente es a través, repito, de los hábitos, con los cuales consumimos el tiempo y, ocasionalmente, lo consumamos, cuando esos hábitos descubren su finalidad. Siguiendo la idea de Josep María Esquirol sobre el tiempo tomado como ritmo, como movimiento, como constancia que nos hace persistir en nuestro ser, afirmamos que los hábitos representan una forma de salud: por medio de ellos incorporo los ritmos sociales, los interiorizo, me acoplo a ellos. Es la manera circadiana de adaptarnos a la sociedad y a la historia con sus instituciones, las cuales le imponen un ritmo al transcurrir del tiempo social, son una invención saludable. Cuando enferman, significa que perdemos el referente que nos armoniza con la cultura y, por tanto, también los individuos

³³ Vid. Fernando Martínez Ramírez, “En Salamina ya no pasa el tiempo”, en *Casa del Tiempo*, volumen vi, época III, núms. 71-72, diciembre de 2004-enero de 2005.

³⁴ María Dolores Illescas Nájera, “Algunas notas sobre el tiempo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”, *op. cit.*, 2004, p. 75.

enferman. La sociedad respira a través de sus instituciones y por eso, escribir historia es tener como referente las instituciones, para recuperar la memoria de nuestras salud y de nuestros malestares.³⁵

Además, la conciencia temporal y espacial es saltarina. El presente es sólo un punto de referencia, una parábola de nuestra condición *lanzada* siempre hacia otra parte. Esto es precisamente la tempo-espacialidad, una marca ontológica, un vivir lanzados hacia otra parte, otro tiempo, otro lugar, donde la memoria y la esperanza son activas en tanto estados de conciencia que fraguan nuestra eticidad, nuestro ser-en-el-mundo, son comienzo de toda simbolización, también son *presentes lanzados* y metáforas de nuestra indigencia ontológica, de nuestra incompletud originaria. El tiempo no es más que una abstracción a posteriori o un a priori de la sensibilidad que llenamos con nuestros lanzamientos. ¿Qué más da si hay una pre-concepción del tiempo o es una consecuencia de nuestro ser lanzado que se mira a sí mismo lleno de perplejidad? *La narración resultante –y ésta es nuestra hipótesis general– es un lanzamiento, una poiesis existencial, que a veces le llamamos historia y otras veces ficción. Es, además, donde el instante y el tiempo ubicado, en cuanto mónadas tramáticas, se articulan para dar paso a la narratividad. Y así llega la solución poiética a las aporías existenciales del tiempo y el espacio, a su metafísica.*

Este colmarse del tiempo y del espacio también es cultural, tiene que ver con los avances técnicos, con el estado de la ciencia, con la relación incluso sensorial que establecemos con la naturaleza, con las ideologías, con el entorno. No obstante, estudiar esto constituye otra problemática y, por tanto, otra analítica, donde cada ciencia social tiene algo que decir, algo que aportar.³⁶ Sin

³⁵ Vid. Josep María Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, Barcelona, Paidós, 2009. Según Fernand Braudel, existen tres niveles de análisis histórico: el del tiempo geográfico, que implica una historia casi inmóvil; el de las instituciones sociales, con sus ritmos lentos y que representa el verdadero nivel histórico o la historia de larga duración; y finalmente, el de la historia vivida por los individuos, donde es factible la noción de evento, donde son necesarios los héroes, la de más rica en humanidad, pero también las más peligrosa para el historiador, porque no suele verla de manera crítica. Cfr. Paul Ricoeur, *Relato: historia y ficción*, op. cit., en especial el capítulo “La historia como relato”, y Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, op. cit.

³⁶ Por ejemplo, el antropólogo de la cultura Edward T. Hall, en su libro *La dimensión oculta* (México, Siglo XXI, 2003), se pregunta: ¿cómo empleamos y vivimos el espacio y de qué manera influyen en ello las subestructuras biológicas y la cultura? Tomando como punto de partida las teorías antropológicas de Franz Boas, Hall acuña la palabra *proxémica* para designar las observaciones y las teorías referidas a nuestro empleo del espacio. Su premisa inicial –esta vez sigue a Benjamin Lee Whorf– es que no hay una experiencia perceptual “objetiva” y prístina que pueda ser la base única del entendimiento entre los seres humanos, pues toda nuestra experiencia sensible está

atravesada por dos factores primordiales: el lenguaje y la cultura. Existe un pasado biológico del ser humano, que representa la base *infra-cultural* del trabajo antropológico de E. T. Hall; también hay una base fisiológica común a todos los humanos, relacionada ya no con el pasado sino con el presente, la de los sentidos, que es *pre-cultural*; finalmente está la base comportamental, que varía de una cultura a otra, y es *micro-cultural*, donde se puede aplicar la proxémica. El humano moldea su medio y es moldeado por él, y así da origen a *biotipos culturales*, sólo apreciables en relación con el contexto ambiental y cultural, es decir, en la micro-cultura: un gesto, la manera de habitar el espacio, y todo un orden de comunicaciones silentes, no obvias para los de afuera, es precisamente lo que hay que estudiar proxémicamente para buscar, en principio, entendernos; enseguida, para planear mejor la habitabilidad del mundo. Eso es precisamente la dimensión oculta. La territorialidad y la jerarquización son dos formas que tienen los seres vivos de organizarse para sobrevivir, pero el humano ha manipulado ideológicamente estos mecanismos naturales para afianzarlos como superioridades culturales. Debe reconsiderarse nuestra idea de habitabilidad y de hacinamiento en función de factores culturales que van más allá de una mera distribución geométrica y de una organización vertical de las sociedades. Según Hall, desde el Renacimiento hemos transitado de las imágenes geométricas e intelectuales a una acentuación de las sensaciones y del movimiento que resulta mucho más profunda. Se trata de un cambio de la conciencia perceptiva que es posible rastrear a través de la pintura, pero también a través de la literatura, pues el lenguaje –dice Hall siguiendo a Franz Boas y a Benjamin Lee Whorf– moldea el mundo perceptual y afectivo del humano y representa un modo de interpretación de la realidad. Por ello la literatura es clave proxémica de la interpretación del espacio. Las imágenes de los escritores constituyen sistemas de recordación, de empleos de la distancia, porque descubren un modo de ser de las relaciones interpersonales. Cada cultura construye y vive sensorialmente su espacio de manera distinta. Funda fronteras, umbrales, aislamientos y cercanías en virtud de motores sensibles característicos que no pueden generalizarse. La esfera pública y privada se conciben de maneras distintas, diluyen sus límites de una sociedad a otra. Lo que para los alemanes es privacía, para los ingleses puede no serlo; lo que para los norteamericanos es desorden tal vez no lo sea para los árabes. Las leyes de la buena o mala vecindad, el comportamiento ocular, lo abierto y lo cerrado, todas son normas proxémicas reconocibles sólo por unos y que consolidan al grupo y lo aíslan de los demás, refuerzan la identidad y las diferencias. Las relaciones afectivas se construyen espacialmente en virtud de muchísimas variables culturales que de no advertirlas corremos el riesgo de no comprender al otro. La etología y la proxémica comparadas resultan pues fundamentales en la planeación del espacio de acuerdo con los modos de vida. El tránsito del campo a la ciudad, de las costumbres tribales a las urbanas, implica un largo proceso de adaptación que de no tomarse en cuenta crea hacinamientos, sumideros de destrucción. La visión etnocéntrica de los enclaves humanos ha traído muchos problemas de convivencia porque no respeta la relación sensorial característica de los grupos humanos. También es importante la concepción del tiempo: son *monocrónicos* quienes no suelen relacionarse afectivamente y compartimentan sus actividades para hacerlas según un orden de sucesión; en cambio, son *policrónicas* las personas que gustan de la simultaneidad y juntan sus actividades. Las plaza española e italiana desempeñan funciones afectivas policrónicas, sociópatas, porque facilitan el contacto; no así las rectas calles principales de las ciudades estadounidenses, sociófugas, porque alejan a la gente. La ciudad es expresión del pueblo que la edifica. Hay que hacer que coincida con la idea que el hombre tiene y desea de sí mismo. Se deben conservar trozos de espacio primitivo que nos recuerden que hay otras formas de habitar el espacio. Por eso es importante el estudio de la cultura en sus micro-relaciones sensorias, atender a la diversidad, que no es superficial, y con base en ello planear el espacio, estudiarlo. El libro de Hall es uno donde presente y espacio encuentran una explicación plausible, a la que podemos complementar con otro libro donde ya

embargo, hay una existencialización ontológica del tiempo y el espacio, de la cual se han ocupado filósofos como Heidegger, Merleau-Ponty o Sartre.

Volvemos a preguntar: ¿Qué somos cuando somos tiempo, y espacio? ¿Cómo se condicionan? Tales son las preguntas más imperiosas que deseamos responder, y no desde una perspectiva abstracta, pero tampoco ignorando que existe una metafísica de la temporalidad y de la espacialidad, una reflexión aporética que encuentra también una solución en la *existencialidad* (Heidegger), a través de conceptos como memoria, recuerdo, esperanza, instante, futuro, drama, narración, *poiesis*... Por eso, debemos caracterizar el tiempo y el espacio existenciales, a partir de dos filósofos emblemáticos, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty y sus obras fundamentales, *El ser y el tiempo*, del primero, y en el caso del segundo, *Fenomenología de la percepción y Lo visible y lo invisible*.³⁷ Buscamos en ellos la concreción existencial a aquella metafísica primeramente planteada. Pero sólo lo relacionado con nuestras dos categorías, tiempo y espacio, y como preámbulo para el tema que reclama más poderosamente nuestra atención: la dialéctica o mutua necesidad del tiempo y el espacio existenciales, tal y como la plantea Gaston Bachelard en toda su obra, pero fundamentalmente en *La poética del espacio* y en *La intuición del instante*.³⁸

En este ensayo están presentes tres nociones fundamentales de la historiografía crítica: discurso, tiempo y espacio. Por lo que hace a los cortes temporales y delimitaciones, que en sí mismas son heurísticos, el primero de ellos es que esta reflexión se inscribe en la tradición (filosófica) occidental por contraposición a otras tradiciones de pensamiento. Su primer referente, como el de muchos, es la Grecia clásica, en específico Aristóteles su *Física* y su *Metafísica*. Nuestro segundo referente para la reflexión sobre el tiempo y el espacio metafísicos es Emmanuel Kant y su *Crítica de la razón pura*, en especial su estética trascendental. Al arribar a la reflexión sobre el tiempo real, existencial

no es el presente sino el pasado, es decir, la memoria, el que interactúa con los espacios para hacernos apreciar más nuestra condición de entes *ubicados*: me refiero a la *Poética del espacio*, de Gaston Bachelard. De estas dos premisas afectivo-espaciales se pueden generar otras variables para esta investigación que nos permitan comprender esas metáforas de la temporalidad que llamamos presente, pasado y futuro, o si se quiere, existencialmente, instante, memoria y esperanza...

³⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994. No descartamos la posibilidad de también considerar la obra de Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Iberoamericana, 1948.

³⁸ Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, *op. cit.*; *La intuición del instante*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 (Breviarios 435).

o histórico, me remito a dos filósofos emblemáticos de la corriente existencialista, Martín Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. Finalmente, al alcanzar la problemática prometida en el título, encuentro en Gaston Bachelard, con sus *Poética del espacio* y *La intuición del instante*, y en Paul Ricoeur, con su obra en tres volúmenes *Tiempo y narración*, así como *La memoria, la historia y el olvido*,³⁹ los apoyos necesarios para defender mis hipótesis.

Hay, desde luego, algo de arbitrario en esta selección —como lo hay en todo corte o delimitación—, aunque debo defender que está íntimamente relacionada con la temática a abordar. Se trata, pues, de una delimitación temática y quizás, por sus implicaciones filosóficas, también formal, en el sentido en que abarca por lo menos tres disciplinas: la filosofía, la teoría literaria y, desde luego, la historiografía.

Una consideración más. Aunque tematizamos el tiempo, el espacio, la narración y la historicidad, lo que subyace en tales tematizaciones es el *ser*, la búsqueda de sentido. Hablar de estos temas es la forma que tienen los historiadores de asir nuestro ser lanzado, que para nosotros constituye un traza existencial y, por tanto, conduce esta investigación hacia una hermenéutica ontológica. Ya en otras exploraciones tematizamos la teoría literaria y propusimos un modo de hacer crítica literaria, la *metapoiesis*.⁴⁰ Vimos cómo nuestra indagatoria se transformaba, en virtud de esta traza, en hermenéutica ontológica, aunque en aquella ocasión a partir de una actividad teórico-literaria: la obra de arte literaria nos alude, nos interpela y nos pone en el camino del sentido como búsqueda ineludible. En estos prolegómenos, son la historicidad, el tiempo y el espacio, así como su solución narrativa, lo que nos pone en la misma vía...

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983. <http://juango.es/Confesiones.pdf>
- Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1995.
- , *Metafísica*, <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/651.pdf>
- , *Poética*, Madrid, Aguilar, 1967.
- Arthur C., Danto, *Historia y narración*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Bachelard, Gaston, *El agua y los sueños*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. (Breviarios, 279)

³⁹ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2000.

⁴⁰ Cfr. Fernando Martínez Ramírez, "Metapoética", *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 35, segundo semestre de 2010, UAM Azcapotzalco.

- , *El aire y los sueños*, México, FCE, 1993. (Breviarios 139)
- , *La intuición del instante*, México, FCE, 2000. (Breviarios, 435)
- , *La poética de la ensoñación*, México, FCE, 1997. (Breviarios 330)
- , *La poética del espacio*, México, FCE, 1983. (Breviarios 183)
- , *La tierra y los ensueños de la voluntad*, México, FCE, 1996. (Breviarios 525)
- Bajtín, Mijail, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1995.
- Barthes, Roland, "La muerte del autor". *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.
- , *Crítica y verdad*, México, Siglo XXI, 1994.
- , *El grado cero de la escritura*, México, Siglo XXI, 1997.
- , *El placer del texto y Lección Inaugural*, México, Siglo XXI, 1998.
- , *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1999.
- Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1999.
- Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- , *Materia y memoria, Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 vols., México, FCE, 1992.
- , *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991.
- . "La larga duración". *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Camelo, Rosa y Miguel Pastrana Flores (editores), *La experiencia historiográfica. VIII coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- , *Las máscaras de Dios: mitología creativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires. Losada, 1978.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995.
- Cioran, E. M., *La caída en el tiempo*, Barcelona, Planeta, 1986.
- , *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 2000.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Derrida, Jacques, *Dar el tiempo*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ánthropos, 1989.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar, 1965.
- Durán, Norma, Alfonso Mendiola, et. al. *Historia y narración*, México, UAM-A/MHM, 1995.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1995.

- , *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.
- Esquirol, Josep María, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Foucault, Michel, "Espacios otros", http://bidi.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=1932&archivo=7-132-1932qmd.pdf&titulo_articulo=Espacios%20otros
- , *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.
- , *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- , *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2000.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa, 1988.
- González-Valerio, María Antonia, Lucía Herrerías Guerra, et al., *Tres miradas en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer, Ricoeur*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2004.
- Hall, Edward T. *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI, 2003.
- Hartog, François. "Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad". *Historia y Grafía* 21, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 74-102.
- Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, México, Grijalbo, 1999.
- Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Nova, 1963.
- , *Las conferencias de París*, México, UNAM, 1988.
- Iser, Wolfgang, "El acto de la lectura. Consideraciones previas sobre una teoría del efecto estético". Dieter Rall (coord.). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, UNAM, 1993.
- Julien, F., *Del "tiempo". Elementos de una filosofía del vivir*, Madrid, Arena, 2005.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978.
- , *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2005.
- Koselleck, Reinhart, "Espacio de experiencia y horizonte de expectativa, dos categorías históricas". *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Lledó, Emilio, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998.
- Mendiola, Alfonso, "Inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?", *Historia y Grafía* 24, año 12, Universidad Iberoamericana, 2005.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994.
- , *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- , *Lo visible y lo invisible*, Madrid, Seix Barral, 1975
- , *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977.
- Ortega Soto, Martha, Carmen Imelda Valdez Vega (coordinadoras), *Memoria del Coloquio Objetos del Conocimiento en Ciencias Humanas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.
- Pappe, Silvia (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2001.
- , (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-A/UIA, 2000.
- , "El contexto como ilusión metodológica". José Ronzón y Saúl Jerónimo (editores). *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea. Objetos, fuentes y usos del pasado. Historia-historiografía*, México, UAM Azcapotzalco, 2002.
- Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962.
- R. Hofstadter, Douglas, *Gödel, Escher, Bach*, México, Conaculta, 1982.
- Reynoso, Carlos (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001.
- , *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Relato: historia y ficción*, Zacatecas, Dosfilos Editores, México, 1998.
- , *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- , *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 1995.
- , *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, T. I, México, Siglo XXI, 2000.
- , *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, T. II, México, Siglo XXI, 2001.
- , *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, T. III, México, Siglo XXI, 1999.
- Ronzón, José y Saúl Jerónimo (editores), *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea. Objetos, fuentes y usos del pasado. Historia-historiografía*, México, UAM Azcapotzalco, 2002.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Iberoamericana, 1948.
- Schlögel, Karl, *En el espacio leemos el tiempo*, Madrid, Siruela, 2007.
- Starobinski, Jean. 1789. *Los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988.
- Villoro, Luis, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1984.
- White, Heyden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.
- , *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.