

Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, 684 pp.

POR ERIK AVALOS REYES

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

De alguna forma este libro representa una vuelta a algunos problemas dejados sin resolver en textos anteriores de Paul Ricoeur, así como un recorrido reflexivo sobre su propio pensamiento, con la finalidad de reutilizar sus antiguas tesis y apuntalar perspectivas novedosas. Sin dejar de lado la fenomenología, siempre trae en todas las partes de la exposición las tesis esenciales de Husserl, poniéndolas bajo la lupa de su Filosofía de la Reflexión tan crítica y rigurosa.

Sostendrá un diálogo constante, de acuerdos, desacuerdos y reformulaciones, con numerosos intelectuales, como son: Platón, Aristóteles, Husserl, Heidegger, Bergson, Bloch, Dilthey, Hegel y Kant; todos ellos representarán valiosos interlocutores para poder desarrollar la problemática principal del texto: “la representación del pasado, en el plano de la memoria y de la historia y a riesgo del olvido” (p. 595). Es decir ¿cómo se puede representar en el presente una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior?

El texto se distingue por tener tres partes con su tema y método:

1. *De la memoria y de la reminiscencia*. Tratará de la memoria y de los fenómenos mnemónicos, tomando por método la fenomenología husserliana.

2. *Historia/Epistemología*. Expondrá las diferentes formas de adentrarse y comprender la historia desde una epistemología de las ciencias históricas.

3. *La condición histórica*. Proporcionará temas y problemas para profundizar sobre el olvido, bajo la perspectiva de la hermenéutica de la condición histórica de los hombres que somos.

1. De la memoria y de la reminiscencia

La primera parte se estructura en base a la fenomenología de la memoria y tendrá como guías las siguientes problemáticas: ¿de qué hay recuerdo?, ¿de

quién es la memoria? Partirá de las tesis husserlianas en las cuales se sostiene que toda conciencia es conciencia de algo.

Inmediatamente comienzan las objeciones de Ricoeur a Husserl, pues esta perspectiva “objetal” se convierte en problema desde el plano de la memoria, ya que para el primero la aseveración sobre la conciencia está inacabada, es decir, a partir de ella se estaría preguntando por el “¿quién?” y lo que le interesa al filósofo francés es preguntar primeramente por el “¿qué?”

Tomemos en cuenta, por el momento, únicamente la pregunta por la memoria (el “¿qué?”), sin tener en cuenta su relación historiográfica con el pasado; para lo que será necesario entender la primera pregunta de esta paree en una vertiente significativa y otra pragmática.

El significado se rastreará desde las palabras griegas *mnémé* y *anamnésis*, donde la primera designa al recuerdo lo que aparece o llega a la mente, mientras que la segunda presenta al recuerdo como el objeto de una búsqueda, llamada una rememoración o recolección. Ésta es una consideración que colocará al recuerdo en una encrucijada entre la semántica y la pragmática, porque acordarse es tener un recuerdo o ir a su búsqueda; mientras la última plantea la pregunta *¿cómo?*, la primera recupera al *¿que?*

Por lo tanto, se pasará del “¿qué?” al “¿quién?”, pasando por el “¿cómo?”, esto es, del recuerdo a la memoria reflexiva, pasando por la reminiscencia o rememoración.

Antes que nada se debe entender, en la fenomenología de la memoria, que el pasado no es una imagen, por lo cual será necesario pugnar por una separación entre la imaginación y la memoria; una cosa es la imaginación: lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible; y otra la memoria: que habla de una realidad anterior para poder constituir de manera temporal a la *cosa recordada*, de lo *recordado* en cuanto tal. Con motivo de lo anterior se presenta la necesidad de elaborar características de los fenómenos mnemónicos, y así aproximarse a la experiencia de distancia temporal, de la profundidad del tiempo pasado.

Desde una mirada pragmática, se dice que la memoria no es sólo recibir un recuerdo del pasado, también es buscarlo, *hacer algo*, por lo tanto, recordar es tomar en cuenta que la memoria es ejercida. Es decir, la operación historiográfica en tanto práctica teórica, mientras el historiador hace historia nosotros hace-

mos memoria. Por eso, la confrontación entre memoria e historia se dará en lo cognitivo y en lo práctico.

Partiendo de lo anterior, Ricoeur tratará de mostrar una fidelidad hacia la intencionalidad de la memoria, en cuanto protectora de la distancia temporal y de las profundidades del tiempo; sin embargo, este uso de la memoria también posibilitará su abuso, esto es, entre uso y abuso fluye la mala mimética. En consecuencia, la intencionalidad veritativa de la memoria queda amenazada totalmente.

Por eso se planteará la memorización desde tres planos esenciales: la memoria natural, la rememoración de hechos singulares y la rememoración de acontecimientos. Los abusos de la memoria destacan su vulnerabilidad, la cual resulta de la relación entre la ausencia de la cosa recordada y su presencia según el modo de representación, es decir, la relación representativa con el pasado es enormemente problemática.

La tercera sección, de esta primera parte, se centra en la pregunta por el sujeto verdadero de las operaciones de memoria, es decir, la memoria es personal o colectiva; la atribución de la memoria a cualesquiera de las personas gramaticales es muy compleja, sin embargo, Ricoeur propone que hay un espacio de atribución previamente abierto a la totalidad de las personas gramaticales.

En los griegos no hay la necesidad de saber quién es la persona que se acuerda, ellos se preguntaban por el significado de tener un recuerdo o intentar recordar, ya que su principal problema consistía en resolver la relación práctica entre el individuo y la ciudad.

Es hasta la reflexión sobre la subjetividad, en especial en la problemática ego lógica, donde se empezará a problematizar sobre la conciencia y el movimiento de repliegue de ésta sobre sí misma, naciendo la escuela de la mirada interior que rechaza la posibilidad de pensar un sujeto colectivo. A la par surgió una postura opuesta, ya que las ciencias humanas (lingüística, psicología, sociología e historia), adoptando la objetividad ofrecida por las ciencias naturales, establecieron modelos inteligibles que consideran los fenómenos sociales como realidades.

Por ello, la tarea de la fenomenología de la memoria recae en delimitar la problemática entre la memoria individual y la memoria colectiva, mediante el

análisis de sus discursos con la finalidad de relacionados entre sí y poder encontrar una constitución diferente, pero mutua y entrecruzada, entre memoria individual y colectiva; es decir, hay una *atribución commensurable* entre ambos discursos. Por tanto, se trata de una fenomenología de la memoria en el plano de la realidad social.

Al respecto, Ricoeur propone que entre la memoria individual y la memoria colectiva hay un punto intermedio de referencias, en el que se realizan intercambios entre la memoria viva de personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos. Dicho intermedio se da en los “*allegados*”, los cuales presentan una memoria distinta; ellos cuentan para nosotros y nosotros contamos para ellos, hay una dinámica continua entre en acercarse y el alejarse: “Mientras tanto, mis allegados son los que aprueban mi existencia y cuya existencia yo apruebo en la estima recíproca igual” (p. 173). Por tanto, hay una triple facultad de la memoria: a sí, a los próximos, a los otros.

II. Historial Epistemología

La temática intermedia del libro versará sobre la epistemología del conocimiento histórico, partiendo de la necesidad de mostrar cómo la historia alcanzó plena autonomía epistémica en tanto ciencia humana.

Basándose en lo anterior, cuestionará cómo es que en la filosofía crítica de la historia se logra la confrontación entre el objetivo de verdad de la historia y la veracidad de la memoria; por lo que la presuposición esencial es asentada en la autonomía del conocimiento histórico respecto de todo fenómeno mnemónico.

El nombre de *operación historiográfica* es el empleado por Paul Ricoeur para denominar todo el ejercicio re-flexivo que llevará a cabo en este apartado, el cual toma de Michel de Certeau; además de la siguiente estructura triádica. Primero, *fase documental*, la que es efectuada desde los testigos oculares hasta la constitución de los archivos, pretendiendo únicamente la prueba documental. Segundo, *fase explicativa/comprendiva*, aquí se responde al por qué las cosas han sucedido así y no de otra manera, donde la explicación/comprensión es un rechazo total a la obstrucción entre oposición y comprensión. Tercero, *fase repre-*

sentativa, es decir, la configuración discursiva que es entregada a los lectores de la historia; aquí es donde se declara la intencionalidad historiadora.

Se asigna el nombre de *fase* a la operación historiográfica no en el sentido de sucesión cronológica, sino de momentos metodológicos alternos entre sí, por lo que cada una de las tres operaciones posee cierto valor respecto a las otras dos; cada una es referente de las otras. Cabe destacar que en la última fase se genera la intención de representar las cosas pasadas. A diferencia de la memoria, aquí se plasma el proyecto cognitivo y práctico de la historia, de la misma manera que es escrita por los historiadores profesionales.

Hay una distinción entre la operación historiográfica y la historiografía, la primera ya ha sido entendida en sus tres fases, mientras que la segunda se remite a la operación en que el conocimiento histórico es captado en la acción, al natural; es decir, una especie de escritura de la historia. Por ello, la fase representativa no se llama escritura, sino fase literaria o escrituraria, cuando remite al modo de expresión y fase representativa al tratarse de la intención historiadora como unidad de las fases, esto es, la representación presente de las cosas ausentes del pasado.

Ricoeur sostiene la tesis de que la historia es escritura, por tal motivo se aleja de la memoria para poder ser archivada, explicada y representada; existen la escritura del antes y la del después. Por lo tanto, no se puede responder desde la epistemología del conocimiento histórico en qué consiste la relación entre historia y memoria, ya que solamente la filosofía crítica de la historia podrá articular y argumentar, llegando simplemente a enunciar lo implícito en dicha relación; lo *no-dicho*, lo que se deja en reserva, que será abordado en la parte final del libro.

El “dejar en reserva” será argumentado desde el mito platónico del Fedro, donde la escritura se inventa y es considerada como al antídoto de la memoria; ahora bien, esta historia-escritura representa un problema para Ricoeur, pues no sabe si es un remedio o un veneno.

¿Dónde encontrar el verdadero discurso escrito? Podría suponerse que se entrevé en la autonomía semántica del texto, sin embargo, la inclusión del nacimiento mítico de la escritura de la historia hace ver en nuestro filósofo un desamparo en la semántica, ya que ella sólo representa un trabajo intermina-

ble de contextualización y recontextualización en el ejercicio de este tipo de autonomía.

Siguen en pie la pregunta por el discurso de la verdadera memoria, siendo este quien sabe escribirse a sí mismo, *hacerse habla*; ésta es la auténtica memoria, la memoria feliz segura de “ser del tiempo” y de ser compartida: la memoria viva.

Por ello, al re-elaborar el mito de Fedro, Ricoeur hablará de la invención de la escritura teniendo en cuenta las nociones de huella, testimonio y acontecimiento para atestiguar la continuidad del paso de la memoria a la historia.

Esta memoria de la historia debe ser explicada/comprendida desde la fenomenología de la memoria, teniendo como base de partida la realidad humana como hecho social y la historia alejada de las otras ciencias sociales.

Todo ello, con la finalidad de determinar una experiencia viva en tanta duración, cuyo lugar se encuentra en la interpretación de los tres niveles del discurso histórico: documental, explicación/comprensión y la representación literaria del pasado. Por lo tanto, la interpretación representa la búsqueda de verdad en la historia bajo la égida de la intención misma de verdad en todas las operaciones historiográficas.

Cabe hablar de la última parte del libro consagrada a la representación escrituraria o literaria como perteneciente a la historia —porque la historia pertenece en buena medida, al dominio de la literalidad— antecedida por una representación mnemónica. Esta representación literaria se dejará leer como *representancia*, mostrándonos a la historia activa e intencional que es la heredera de la memoria en un amplio sentido narrativo.

Existe una forma narrativa y una estructura narrativa. La primera se refiere a la pulsión referencial del relato histórico, mientras que la segunda forma círculos sobre sí misma y pretende excluir del texto el momento referencial de la narración. Esta ambivalencia deja entrever que ninguna de las fases posee la verdad última, y que se necesita que las tres estén juntas para hablar de la verdad del discurso histórico, de la representación historiadora del pasado.

Con una reflexión sobre la *representancia verdadera* del pasado se culminará esta segunda parte; la representancia también puede leerse como lugartenencia, ya que el relato histórico no se parece al acontecimiento que narra, sólo trata de entender el antes como una realidad, pero una realidad en el pasado —

también llamado *condición histórica*—; es decir, hay una representación-suplencia como única forma de entender la verdad en la historia.

III. La condición histórica

Ya al finalizar el capítulo anterior se puede ver cómo las posibles conclusiones escapan al programa anunciado para la epistemología de la historia. Sin embargo, se esboza una fenomenología de la memoria que tendría por tarea esclarecer la condición histórica del sujeto que toma conciencia de su memoria; esto es, se abre la posibilidad de tratar sobre la ontología del ser histórico.

La temática parte de la siguiente pregunta: ¿Qué es comprender según el modo histórico? Enunciando dos formas de abordada:

1. Vertiente crítica. Se reflexionará sobre pretensión totalizadora del saber histórico para poder lograr una validación de las operaciones objetivantes que regulan la escritura de la historia.

2. Vertiente ontológica. Teniendo por guía la hermenéutica que intenta formular las suposiciones existenciales (en tanto articulan la forma de existir, de ser en el mundo) del saber historiográfico y del discurso crítico. Ricoeur prefiere llamarla *condición histórica*, puesto que logra expresar la situación en la que cada uno se encuentra siempre y la condicionalidad existencial respecto a las categorías de la hermenéutica crítica; como somos seres históricos podemos hacer la historia y hacemos historia.

La hermenéutica, en la cual se amparará esta parte de la obra, comienza por el camino de la filosofía crítica de la historia. Mediante una especie de crítica del juicio histórico se reflexionará sobre la naturaleza del comprender en los tres momentos de la operación historiográfica; todo ello, para poder elaborar las condiciones de posibilidad de las categorías temporales que puedan enunciar el tiempo de la historia.

También está presente la reflexión sobre la *experiencia de la historia*, para intentar determinar si ella puede constituirse en poder absoluto o en reflexión total. En consecuencia, la hermenéutica crítica denunciará las formas abiertas y escondidas de la pretendida historia en cuanto totalidad; para lo cual debe estar atento a todas las tensiones generadas en la historia —debido a que

ellas logran consagrar dialécticas, gracias a las cuales la misma hermenéutica localiza limitaciones del posible poderío totalizador.

Por ejemplo, la polaridad entre fallo judicial y fallo histórico representa una dialéctica temporal que limita externamente la historia; es decir, no puede existir imparcialidad común en ambas formas de juzgar, ya que cualquiera que se imponga sobre el otro provocará enormes discusiones en el espacio público que interferirán en la memoria colectiva. Se ve cómo un juicio privado puede interferir en la colectividad y provocar que el ciudadano ajeno, al inicio de cualquier juicio, se convierta en un tercero entre el juez y el historiador.

El ciudadano es constituido por su experiencia propia, que se alimentará de las instrucciones del juez, de la investigación histórica publicada, de la inacabable intervención a la búsqueda de un juicio garantizado; por lo tanto, es el propio estatuto de ciudadano el que le permite servir como mediador crítico entre juez e historiador.

Por tal motivo, es necesario analizar todo juicio desde la singularidad, exigida por la filosofía crítica de la historia bajo los siguientes tres puntos:

a) La singularidad histórica no es la singularidad moral; para determinarla es necesario llevar a cabo un recorrido en el plano historiográfico para llegar a establecer la propia singularidad del juicio histórico.

b) La singularidad histórica primeramente se entendió como un acontecimiento que sucede en la historia; es decir, una cadena narrativa que no se repite en tiempo y espacio. La posible relación con la singularidad moral viene de la identificación de las acciones individuales en el acontecer de la colectividad.

c) El concepto de singularidad resulta equiparado con el de incomparabilidad, entendiéndose como unicidad, y se puede observar claramente cuando se cotejan dos conjuntos históricos diferentes, ahí donde se presenta la excepción —lo diferente— surge lo incomparable.

En consecuencia, la interpretación histórica da cuenta de la imposibilidad para considerar como total al pensamiento histórico, y sitúa la validez de la verdad histórica dentro de su propio espacio de validación, por lo que “la reflexión avanza desde la enunciación en cuanto acto de lenguaje al enunciador como el quién de los actos de interpretación. Es este complejo operativo el que puede constituir la vertiente objetiva del conocimiento histórico” (p. 447).

Ya en este punto se empieza a tomar la hermenéutica crítica en su paso hacia la hermenéutica ontológica, dirigida a la condición histórica en cuando modo de ser insuperable. Esta nueva vertiente de la teoría de la interpretación adopta como concepto ontológico de referencia última al *Dasein* heideggeriano, caracterizado por el *cuidado* que se encuentra delimitado por diferentes existenciarios.

Sin embargo, Ricoeur presenta las consideraciones siguientes: el *cuidado* heideggeriano no tomó en cuenta al existenciario de la carne, del cuerpo mío; reconocerlo posibilitaría la superación del abismo lógico abierto por la hermenéutica del *Dasein*, entre los existenciarios del núcleo del *cuidado* y las categorías del modo de ser de las cosas dadas y manejables.

La segunda consideración se basa en la idea de que la temporalidad constituye una característica importante del ser que somos y señala la relación de este ser con el ser en cuanto ser, por lo que el tiempo figura como metacategoría de igual manera que el cuidado. Esto es, elucidado es temporal y el tiempo es tiempo de cuidado. Considérese aquí la problemática por mostrar la capacidad de la ontología de la temporalidad para posibilitar, en el sentido existenciario, la representación del pasado por la historia y por la memoria.

La tercera consideración versa sobre la propuesta heideggeriana del análisis de la temporalidad que pronuncia las etapas temporales: futuro, pasado y presente, pero también se debe de tener en cuenta *lapaseidad*, cuya posible solución se entrevé en los límites de la abstracción del futuro. Así, la hermenéutica del ser histórico también opone la *paseidad* respecto de la *futuridad* del presente y a la presencia del presente.

Por lo tanto, la constitución temporal del ser que somos se revela como más fundamental que la mera referencia de la memoria y de la historia de la memoria en cuanto tal, es decir, la temporalidad constituye la pre-condición existenciaria de la referencia de la memoria y de la historia al pasado.

La cuarta consideración alude a los modos de temporalización que Heidegger propone para abrir perspectivas nuevas entre filosofía y epistemología de la historia; los modos que aparecen en *El Ser y el Tiempo* son tres: la *temporalidad* propiamente dicha, la *historicidad* y la *intratem-poralidad*. Estableciendo, así, la relación entre los tres niveles y la predominación de las tres instancias: futuro, pasado y presente.

Es por esta correlación que se ha de esperar la confrontación entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la historiografía; se sigue la problemática de determinar ¿cómo se da el modo de derivación que rige la transición de un nivel a otro? Heidegger lo coloca en el modo de derivación por el grado de autenticidad y de originalidad; sin embargo, lo que él llama autenticidad no es tan inteligible. Emparejado con lo originario podría ayudar a comprendido mejor; habría que entender el carácter originario como la simple función de aumentar lo auténtico, por ejemplo, se debería de entender lo originario como la condición histórica.

Al verse de esa manera, sí se entendería existencialmente el doble uso de la palabra *historia*, como conjunto de acontecimientos (hechos): pasados, presentes y futuros; y como conjuntos de discursos habidos de esos discursos (estos hechos): testimonio, relato, explicación y la representación historiadora del pasado. Principalmente es en la intratemporalidad (del ser-en-el-tiempo) donde el *Dasein* es histórico, e incluso Heidegger lo anuncia como co-originario y Ricoeur lo rescata como el árbitro entre la historia y la memoria colectiva o individual.

Finalmente, nuestro filósofo hablará del olvido y el perdón —como se podrá notar todo el libro está encaminado hacia dicha temática—; el recurrir a la fenomenología de la memoria para encontrar un posibilidad de abordar epistémicamente la condición histórica del hombre sólo es preámbulo metodológico para recurrir a lo hechos de la historia que aparentemente han sido olvidados, pero el intento va más allá de lo esperado, ya que también se indaga la posibilidad de perdonar a aquellos que han querido olvidados.

El olvido procede de la memoria y de la fidelidad al pasado; el perdón, de la culpabilidad y de la reconciliación con el pasado. Aunque ambos se cruzan indefinidamente en el horizonte de la *memoria feliz*, que también comprende el recorrido de la dialéctica de la historia y de la memoria.

Sin embargo, el tema que será más recurrente aquí es el del olvido; es decir, ¿cómo es que él hace vulnerables algunas posturas presentadas en la fenomenología de la memoria y la epistemología de la historia? Él representa un atentado contra la confabulación de la memoria, una debilidad de ella. Por eso, la memoria también se entiende como constante lucha contra el olvido, aunque contradictoriamente se rebate contra la memoria que no olvida nada.

En buena medida, la argumentación de Ricoeur apunta hacia una memoria que negocie con el olvido para localizar una justa medida, un equilibrio que se desprenda totalmente de las pretensiones de la reflexión total.

Se reflexionará sobre la idea de grado de profundidad de olvido, para lo cual es necesario recordar la descripción de los fenómenos mnemónicos, en su distinción entre enfoque cognitivo (donde la memoria es aprehendida mediante la pretensión que ella tenga de representar fielmente el pasado) y enfoque pragmático (el lado operativo de la memoria). El olvido intenta replantear ambos enfoques mediante el principio de discriminación, que cuenta con niveles de profundidad y de manifestación.

También propone dos figuras del olvido profundo: el olvido por la destrucción de las huellas y el olvido de reserva, además de reconocer una figura positiva del olvido, que denomina el *olvido de reserva*; a éste se recurre cuando nos viene el *placer* de acordarnos de lo que alguna vez vimos, oímos, sentimos, aprendimos o conseguimos; es decir, estamos frente a una experiencia para Siempre.

Hay dos formas de entender el olvido desde la fenomenología mnemónica:

- 1) El olvido definitivo por destrucción de huellas.
- 2) El olvido de reversible o inolvidable, de reserva.

Finalmente encontramos un epílogo titulado “El perdón difícil”, donde tratará de mostrar que el perdón tiene sentido y existe; constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido.

El perdón no es fácil, ni imposible; es difícil porque la profundidad de la falta y la altura del perdón constituyen la esencia espinuda del perdón. Reconociendo finalmente que el perdón es comprendido en la dialéctica del arrepentimiento; para perdonar se debe de desligar al agente de su acto, yeso es extremadamente difícil para cualquier condición histórica.